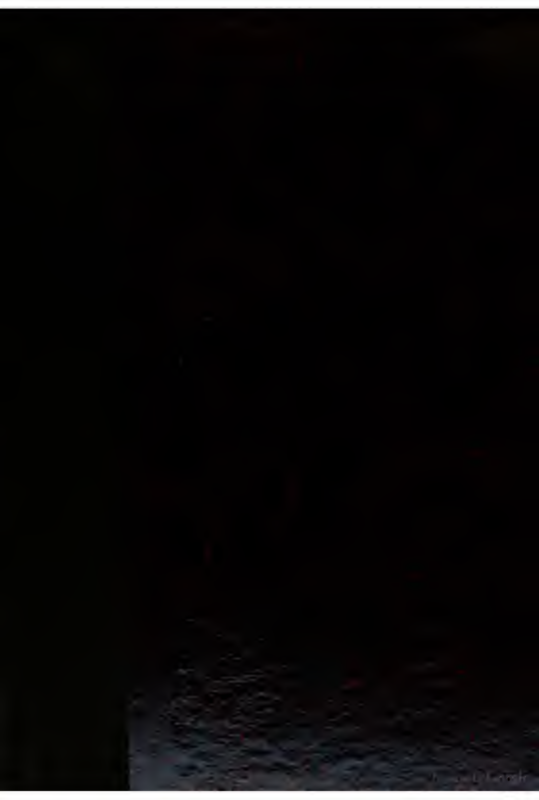








Untersuchungen

über die Echtheit und Zeitfolge

Platonischer Schriften

und über die Hauptmomente

aus

Plato's Leben.

„Sine ira et studio!
Nec tamen sine ira, nec sine studio!"

Von

Dr. **Friedrich Ueberweg,**
Docent an der Universität zu Bonn.

Eine von der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien gekrönte Preisschrift.

Wien.
Druck und Verlag von Carl Gerold's Sohn.
1861.


KONINKLIJKE
BIBLIOTHEEK

Vorwort.

Die Zeitfolge und der durch sie bedingte innere Zusammenhang der Platonischen Schriften ist eins jener grossen Probleme, die nur durch eine gemeinsame Arbeit von Generationen stufenweise ihrer Lösung näher gebracht werden können, die aber auch die Theilnahme an eben dieser Arbeit einem jeden Einzelnen durch einen reichen geistigen Gewinn zu lohnen vermögen.

Die vorliegende Schrift ist wesentlich auf Kritik und elementare Grundlegung eingeschränkt, strebt aber innerhalb dieser Grenzen der höchstmöglichen wissenschaftlichen Strenge nach, um gemäss dem Platonischen Ausspruch (Theaet. p. 187 E) „lieber weniges gut, als vieles unzulänglich zu leisten". Möge es ihr gelingen, nach dem Masse ihrer Kraft heilsam und förderlich den Platonischen Forschungen der Gegenwart sich einzureihen!

Bonn, im Juli 1861.

Dr. **Friedrich Ueberweg.**

Inhalts-Verzeichniss.

Einleitung.

Erster Theil.

Allgemeine kritische Geschichte der neueren Forschnngen über die Ordnnng der Platonischen Schriften.

Zweiter Theil.

Special-Untersuchungen über Plato's Leben und über die Echtheit und Zeitfolge seiner Schriften.

Seite

Untersuchungen über die Zeitfolge der Platonischen Dialoge! Wozu solche? Ist und bleibt nicht auf diesem schlüpferigen Boden beinahe jeder Schritt mit Unsicherheit behaftet? Und liesse sich auch mit urkundlicher Gewissheit die Folge der Dialoge, ja selbst die Abfassungszeit eines jeden einzelnen constatiren, was wäre Grosses damit gewonnen? Die gelehrte Neugier wäre befriedigt; aber wäre auch echte Wissenschaft gefördert? Würde nicht die Aufmerksamkeit von dem Wesentlichen, dem Inhalt der Lehre und der Form der Darstellung, auf etwas Nebensächliches abgelenkt? Und möchte nicht der Geist Plato's die Huldigung verschmähen, die wir ihm durch solche Untersuchungen darzubringen gedächten? Denn es dürfte wohl der Platonische Sokrates in seiner gewohnten Weise zunächst zwar manches an unserem Vorhaben billigen, was ihm als billigenswerth erschiene, er möchte den Eifer und Fleiss unserer Forschung rühmen und die strenge Genauigkeit, die wir uns angelegen sein lassen, darnach aber Rechenschaft von uns fordern, was das Wesen und der Zweck unserer Untersuchung sei, zu welcher Art von geistiger Thätigkeit sie gehöre, und ob wir denn auch wüssten, dass es besser sei, dieselbe anzustellen, und nicht einen vortrefflicheren Zweck kennten, auf den wir unsere Bestrebungen zu richten hätten. Es gestaltet sich in uns die Erinnerung an seine Weise so, als ob wir ihn zu uns sagen hörten: Wisset ihr wohl, ihr Trefflichen, wie ich die Athener zur Rede zu stellen pflegte, dass sie um Reichthum zwar und Gesundheit des Leibes und um Ehre bei ihren Mitbürgern sich kümmerten und wohl wüssten, wie diese Dinge zu erlangen seien, um Tugend aber, die doch für die Seele das Beste sei, und um Einsicht und Weisheit sich nicht kümmerten und nicht zu sagen vermöchten, was diese seien und wie zu erlangen? Gewiss, ihr spätlebenden, vielgelehrten Männer, kennt ihr diese meine Worte; denn ihr pflegt ja durch deutliche Zeichen augenfällig zu bekunden euere Belesenheit in den Schriften mei-

ner Volksgenossen und derer insbesondere, die Jünglinge waren, da ich als Greis mit ihnen philosophirte, von euch aber als die weisen Alten und Lehrer verehrt werden; ihr würdet es für eine Schande halten, wenn euch auch nur eine dieser Schriften, ja auch nur eine Stelle in diesen Schriften unbekannt wäre, und eifrig traget ihr Sorge, dass ja nicht einmal irgend Jemand euch einer solchen Unwissenheit überführe. Haltet ihr es denn aber für keine Schande, wenn ihr zwar diese Polymathie besitzt, den Nus aber nicht erworben habt? Wohl halten wir es dafür, sagt ihr, und meint, auch des Nus nicht untheilhaftig zu sein. So antwortet mir denn: Ist es nicht Sache des Nus, das Gute zu erkennen? Ja. Wer aber das Gute erkennt, muss der nicht auch das Bessere von dem Geringeren zu unterscheiden wissen? Allerdings. Wer also die Vernunfteinsicht hat, muss auch die Werthverhältnisse erkennen? Er muss es. Wer aber das Geringere dem Grösseren vorzieht, hat der das Wissen um das Gute und um die Verhältnisse des Werthes? Er hat es nicht. Ist er also nicht des Nus ermangelnd? Er ist es. Wie aber ist es mit der Polymathie? Ist sie nicht ein gewisser Reichthum an Erkenntnissen? Ja. Aber an welchen doch? Oder macht das keinen Unterschied, und pflegen wir etwa auch denjenigen einen Vielwisser zu nennen, der da weiss, was das Gute sei und das Schöne und alles, was in diese Classe gehört? Das wohl nicht. Sondern einen solchen würden wir einen Weisen nennen, wenn er durchaus diese Erkenntniss besässe; einen Philosophen aber nennen wir den, welcher, recht forschend, derselben theilhaftig zu werden sucht? Allerdings. Derjenige aber ist uns der Polymathes, der viele einzelne schöne Dinge kennt, die das Auge ergötzen oder das Ohr, und überhaupt vermittelst der Sinne wahrgenommen werden? und der viele einzelne Dinge kennt, die ihm gut scheinen oder wahr, das Gute selbst aber und das Wahre und das Schöne nicht erkannt hat und nicht zu sagen weiss, was es sei? Ja, einem solchen pflegen wir den Namen eines Vielwissers zu geben. Also nicht jeder Reichthum an Erkenntnissen ist Polymathie, sondern nur der an gewissen Erkenntnissen? Ja. An welchen denn? Nicht an solchen, die auf das Einzelne gehen, was sinnlich wahrnehmbar ist, und zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte existirt, ein anderes Mal aber und an einem anderen Orte nicht gefunden wird? Allerdings an solchen. Ist nun

dasjenige das Bessere, was jetzt zwar ist, zu einer anderen Zeit aber nicht, und hier zwar ist, dort aber nicht, und immer wechselt, und nicht mehr dieses ist, als das Entgegengesetzte, oder ist dasjenige das Bessere, was immer unwandelbar das ist, was es ist, und an keinen Ort gebunden ewig sich selbst gleich beharrt? Offenbar das Letztere. Und welche Erkenntniss ist die bessere? Die, welche auf das Bessere, oder die, welche auf das Geringere gerichtet ist? Die, welche auf das Bessere geht. Also ist die Philosophie besser als die Polymathie? Gewiss. Worauf aber ging doch die Untersuchung, zu der ihr euch anschicktet? Nicht auf die Abfassungszeit gewisser Bücher? Allerdings. Ist aber die Entstehung eines Buches etwas Ewiges und Beharrliches, oder wie es ja auch das Wort *Abfassungszeit* schon anzeigt, etwas Zeitliches und Vorübergehendes? Es ist das Letztere. Euere Untersuchung gehört also wohl zur Polymathie? Freilich, nach dem Zugegebenen. Und nicht zur Philosophie? Es scheint, nicht. Nun sagtet ihr doch vorhin, dass ihr nicht nur die Polymathie erstrebtet, sondern auch des Nus theilhaftig zu sein meintet? So sagten wir, und meinen es auch jetzt noch, und behaupten, mit Vernunft nach den vielen Erkenntnissen zu streben; denn auch dieses Streben, o Sokrates, gilt uns als vernunftgemäss. Es war uns aber doch die Polymathie das Geringere, die Philosophie dagegen das Grössere? Ja. Ihr zieht also, indem ihr mit euerer Untersuchung vielmehr Polymathie, als Philosophie treibt, in eben diesem euerem Treiben das Geringere dem Grösseren vor? Das freilich scheint sich zu ergeben. Wurde nicht auch vorhin zugegeben, dass, wer das Geringere dem Grösseren vorziehe, die Werthverhältnisse nicht erkenne und des Nus ermangele? Oder erinnert ihr euch dessen nicht? Wir erinnern uns. Nun aber schien es uns, dass auch ihr das Geringere dem Grösseren vorzieht. Scheint ihr also nicht auch selbst des Nus zu ermangeln? Denn wie sollte wohl derjenige der gesunden Vernunft theilhaftig sein, der die Athener zwar gern der Verkehrtheit und Unvernunft überführt sieht, da sie den Reichthum der Tugend vorziehen, das Geringere dem Grösseren, selbst aber die Polymathie der Philosophie vorzieht, das Geringere dem Grösseren, und das Werthverhältniss nicht erkennt, dass, wie der Geldreichthum zur Tugend sich verhält, so der Reichthum an den vielen Einzelkenntnissen zu der philosophischen Einsicht, was das Wahre und Schöne

und Gute sei und ein jegliches an und für sich selbst Seiende; denn diese Einsicht ist das grösste Mathema.

Sollen wir denn also ganz auf die Untersuchung verzichten, die in unserem Plane lag? Fordert dies von uns der Geist des Platonischen Sokrates? Sehen wir wohl zu, dass nicht voreilig eine halbe Wahrheit für die volle genommen werde! Vielleicht ist ja auch diese Argumentation gegen die verbreitete Hochschätzung der Polymathie nur so gemeint, wie zuweilen in den Platonischen Dialogen die Widerlegung einer Thesis zu verstehen ist (z. B. die Definition des Nikias von der Tapferkeit im Laches), dass nämlich dieselbe in einem gewissen Sinne zwar falsch sei, richtig verstanden aber wahr, so dass nichts Widersprechendes darin liegt, wenn an anderen Stellen die gleiche Behauptung vertheidigt und dem Zusammenhange des Platonischen Gedankensystems eingereiht wird. Treibt man die chronologische Untersuchung und überhaupt die Erforschung des Einzelnen und Zeitlichen in dem Sinne, als ob ihr eine selbstständige Bedeutung zukomme, und so, dass sie der Erkenntniss des Allgemeinen und Ewigen als gleich oder höher berechtigt zur Seite, wo nicht gar als einzig berechtigt an deren Stelle gesetzt wird: dann freilich gilt durchaus das vorhin begründete Sokratisch-Platonische Verwerfungs-Urtheil. Jedoch, was nicht an und für sich als Selbstzweck Berechtigung hat, kann ja immer noch gelten als Mittel zu einem Andern, welches Selbstzweck ist, als *ξυναίτιον* nach der Redeweise des Platonischen Sokrates. Denn dieser missbilligt ja selbst jenen exclusiven Idealismus, der in der Theorie neben der Idee gar nicht das Einzelne und Zeitliche als theilhaftig der realen Existenz und als berechtigtes Object irgend welcher um des Wissens willen zu unternehmenden Forschung gelten lässt, in der Praxis aber dem an und für sich Guten alle Mittel zu seiner Verwirklichung im weltlichen Leben entzieht. Er stellt vielmehr die zeitliche und mannigfach gestaltete Erscheinung in den Dienst der ewigen und einheitlichen Idee. Soll ja doch nach ihm der Philosoph auch die empirischen Wissenschaften durchforschen, und auch aus der Theorie zeitweilig herabsteigen zur Praxis des politischen Lebens (Rep. VII, 519; Phileb. 62). Es würde zu weit führen, wollten wir hier die Argumente wiederholen, mit denen Plato die Principien der Eleaten und der Cyniker widerlegt, und wir möchten uns diese Argumentation

wohl nicht unverändert aneignen können; es mag hier auch dahingestellt bleiben, ob nicht die Aristotelische Umbildung der Platonischen Anschauung von dem Verhältniss der empirischen Forschung zur speculativen eine noch vollere Wahrheit und Berechtigung habe; es genügt uns die Gewissheit, dass eine Ansicht, welche den chronologisch-historischen Untersuchungen eine zwar nur untergeordnete, aber doch unabweisbare Bedeutung einräumt, ebensowohl dem Geiste des Platonismus entspricht, wie sie andererseits für unser eigenes Bewusstsein, und also, wie wir dafür halten müssen, auch an sich selbst eine unumstössliche Wahrheit hat. Als *ξυναίτιον* der Erkenntniss der Platonischen Philosophie soll uns die chronologische Untersuchung dienen, so wie die Erforschung der Platonischen Philosophie ihrerseits wiedernm als *ξυναίτιον* unserer eigenen Erhebung zum philosophischen Wissen. In diesem Sinne aufgefasst, geht die Frage nach der Entstehungszeit der Platonischen Dialoge nicht auf die Befriedigung einer müssigen Neugier, sondern auf die Erreichung eines vollberechtigten wissenschaftlichen Zweckes.

Und mehr als jemals bedarf es dieser chronologischen Erörterungen bei dem heutigen Stande der Platonischen Forschung. Bekanntlich ist nicht nur das richtige Verständniss einzelner Platonischer Lehren und einzelner Dialoge, sondern auch die richtige Gesammt-Auffassung von Plato's System und schriftstellerischer Thätigkeit von jeher zwar streitig gewesen, in den letzten Decennien aber ganz besonders zum Object der eingehendsten Untersuchungen geworden. Hat Plato in seinen Schriften sein philosophisches System dargelegt? und in welcher Art? Oder haben dieselben nur propädeutische Bedeutung? Hat er wenigstens einiges von seinem System, vielleicht gerade den Kern seiner Lehre, die letzten und höchsten Principien, der mündlichen Unterweisung allein vorbehalten? Sind die Schriften, oder die Hauptschriften wenigstens, durchgängig methodisch untereinander verbunden, und wie? Oder bildet im Gegentheil die methodische Verknüpfung, die bei einzelnen stattfindet, die Ausnahme, und die Selbstständigkeit der einzelnen Dialoge die Regel? Gibt es einen in den Schriften sich offenbarenden Entwickelungsgang der Platonischen Philosophie, und von welcher Art ist derselbe? Oder besteht eine durchgängige Gleichmässigkeit der Lehre mit nur wenigen Discrepanzen bei einzelnen Puncten von geringerer Bedeu-

tung? Diese Fragen und eine Reihe speciellerer, welche sich anschliessen, beschäftigen die Forscher. Offenbar sind diese Probleme für das richtige Verständniss des Platonismus von der entscheidendsten Bedeutung. Ihre Lösung aber, sofern sie möglich ist, steht mit der fortschreitenden Erforschung der Zeitfolge der Schriften in durchgängiger Wechselbeziehung. Es lässt sich mit Grund erwarten, dass die chronologische Erörterung, so weit sie unabhängig von jenen Streitfragen geführt werden kann, zur Entscheidung derselben einen nicht unwesentlichen Beitrag liefern werde, wie sie umgekehrt durch eine bereits anderweitig gewonnene, wenigstens partielle Lösung derselben auch ihrerseits gefördert werden mag. Wie weit die gegenseitige Förderung reichen werde, kann nicht vor der Special-Untersuchung gewusst werden; so lange es aber für wahrscheinlich oder auch nur für möglich gelten muss, dass aus der approximativen Erkenntniss der Zeitfolge der Schriften unserem Verständnisse der Platonischen Philosophie in irgend einem Sinne ein wesentlicher Gewinn erwachse, ist die betreffende chronologische Forschung unzweifelhaft eine wissenschaftliche Pflicht.

Auch darf uns von solcher Forschung die Unsicherheit nicht abschrecken, welche den meisten der bisher erzielten Resultate anhaftet und sich schon in den vielfachen und zum Theil sehr wesentlichen Discrepanzen derselben untereinander kundgibt. Allmählicher Fortschritt durch successive Ueberwindung des Irrthums und durch manche Stufen der Annäherung zu immer reinerer und vollerer Erkenntniss der wissenschaftlichen Wahrheit ist ja das Loos aller menschlichen Forschung. Der Spätere tritt ein in die gesicherten Errungenschaften seiner Vorgänger, vermeidet nach Möglichkeit die erkannten Abirrungen und verfolgt die als zuverlässig bewährten Spuren. Und wenn selbst im äussersten Falle eine fortschreitende Annäherung an das positive Erkenntnissziel nicht möglich sein sollte, so wäre doch auch das vorwiegend negative Resultat, welches zum mindesten muss erreicht werden können, nämlich der Nachweis der Unsicherheit vermeintlich gesicherter Annahmen und im Zusammenhang damit die genauere Bestimmung des Wahrscheinlichkeitsgrades mancher nicht völlig verwerflicher Vermuthungen, ein unverächtlicher Gewinn und ein ausreichender Lohn für die Mühe der erneuerten Untersuchung.

Erster Theil.

Die von älteren Grammatikern, wie auch von neueren Gelehrten vor Tennemann versuchten Anordnungen der Platonischen Dialoge zeigen, wenigstens grösstentheils, zu wenig die historische Tendenz der Wiederherstellung einer von Plato selbst, sei es mit Absicht und Plan, sei es unabsichtlich durch die blosse Zeit des Erscheinens, begründeten Folge, als dass es für unseren Zweck erforderlich oder auch nur irgendwie erspriesslich wäre, hier näher darauf einzugehen. Es handelte sich mehr um die Ordnung, in welcher aus Gründen didaktischer Zweckmässigkeit Plato's Schriften zu lesen seien, oder um andere zum Theil sehr äusserliche Rücksichten, als um die Ordnung, in welcher er selbst sie verfasst habe; oder wenn man ja für die aufgestellte Ordnung diesen historischen Charakter in Anspruch nahm (wie Diog. Laërt. III, 56 von Thrasyllus in Bezug auf dessen Tetralogien berichtet), so blieb dies doch nur eine ganz unzuverlässige Behauptung, die im besten Falle, wenn sie nämlich doch wenigstens auf subjectiver Ueberzeugung beruhte, eine blosse Meinung enthielt. Nur die Anordnung des Aristophanes von Byzanz, welche der Platonischen Zeit noch ziemlich nahe steht, verdient darauf angesehen zu werden, ob sie etwa (wie Munk will) die betreffenden Schriften nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, so weit darüber Zeugnisse vorliegen mochten, zusammenstellte und dabei wenigstens zum Theil auf guten Nachrichten ruhe. Wir kommen hierauf unten zurück.

Der erste unter den neueren Forschern, der über die Zeitfolge der Platonischen Schriften und über die Vorfrage nach der Echtheit der in der überlieferten Sammlung enthaltenen Werke eine Abhandlung verfasst hat, ist Tennemann, der bekannte Kantianische Geschichtschreiber der Philosophie, in seinem Werke: „System der Platonischen Philosophie", Leipzig 1792 bis 1795. Tennemann will, wie er selbst erklärt (Syst. Bd. I.

Vorr. S. XIV ff.), in dem angeführten Werke alles dasjenige, was Plato über irgend einen Gegenstand der Philosophie selbst gedacht hat, rein und vollständig wiedergeben, und zwar in einer solchen systematischen Ordnung, „wodurch die Materialien in ihrer Verbindung am wenigsten von dem eigenthümlichen Charakter verlieren, welchen sie von der Denkart des Philosophen erhalten haben". Zum Behuf der reinen Darstellung scheidet Tennemann strenger als irgend einer seiner Vorgänger, spätere und insbesondere neuplatonische Deutungen aus, und hält sich allein an Plato's eigene Schriften, deren Echtheit er (Bd. I, S. 87 ff.) einer Untersuchung unterwirft, die freilich in den meisten Beziehungen sehr oberflächlich bleibt. Fast alle unter Plato's Namen auf uns gekommenen Schriften hält Tennemann mit naivem Vertrauen für echt. Die Unechtheit jedoch der dem Timaeus Locrus von der Unkritik beigelegten Schrift über die Weltseele hat Tennemann durch eine gründliche Untersuchung mit meist richtigen und schlagenden Argumenten erwiesen, obschon dabei einzelne Verkehrtheiten mit unterlaufen. Die Verheissung der systematischen Vollständigkeit unterliegt einer gewissen Beschränkung, sofern Tennemann die sämmtlichen erhaltenen Schriften Plato's für exoterisch und propädeutisch hält, und den (vermeintlichen) Verlust einiger seiner Schriften bedauert, die „vielleicht über seine ganze Philosophie und über viele verwickelte Fragen nicht wenig Licht verbreiten würden", insbesondere der *διαιρέσεις*, die Aristoteles de generat. et corrupt. II, 3 citire, und der *ἄγραφα δόγματα*, die von demselben Phys. IV, 2 erwähnt werden, wenn anders die letzteren eine Schrift und nicht vielmehr bloss Plato's mündliche Vorträge über die esoterischen Lehren gewesen seien (Bd. I, S. 114). In den noch vorhandenen Schriften hatte Plato nicht die Absicht, sein Gedanken-System völlig klar und rein darzustellen (S. 128); wir treffen darin nicht seine vollständige Philosophie an, sondern nur Bruchstücke aus derselben, und auch diese nicht rein, sondern mit vielem Zufälligen vermischt und nach besonderen Rücksichten auf Zeitumstände modificirt (S. 264). Er hatte „eine gedoppelte Philosophie, eine äussere und innere oder geheime", und nur die erstere liegt uns in den Schriften vor (S. 137, 264); er wollte hier hauptsächlich nur Vorurtheile erschüttern, den Verstand an selbstständige Forschung gewöhnen und seine Zeitgenossen auf

Wahrheiten aufmerksam machen, welche mit der Bestimmung des Menschen überhaupt zusammenhängen (S. 143); sein eigenthümliches Gedanken-System scheint in den späteren Arbeiten etwas mehr als in den übrigen durchzuschimmern, ist aber auch hier nicht vollständig und deutlich ausgeführt (S. 137). Ein Grund für dieses schriftstellerische Verfahren, den Plato auch selbst (im Phaedrus) angebe, liege in seiner Ansicht, dass die Schrift sich nicht zur Darlegung speculativer Wahrheiten eigne; die Hauptursache aber, von der Plato vorsichtig schweige, glaubt Tennemann errathen zu haben: Plato hatte Scheu vor der Unfähigheit und vor dem Fanatismus des Volkes, das „allzu steif an seinem Glauben und Vorurtheilen hänget" (S. 137 f.). Nichtsdestoweniger glaubt Tennemann das Platonische System aus den vorhandenen Schriften befriedigend ermitteln zu können durch Beobachtung gewisser exegetischer Regeln, als deren vorzüglichste er die Forderung bezeichnet, „dass man die Gedanken von ihrer Einkleidung und ihrem äusseren Gewande absondere" (S. 154). So gedenkt er aus Plato's Schriften „den Stoff und Inhalt seines philosophischen Lehrgebäudes" mit ausdrücklicher Abstraction von der ästhetischen Form zu entnehmen (S. 125). Die Meinung (von Meiners), dass Plato selbst zu einem zusammenhängenden System seiner Gedanken niemals gelangt sei, weist Tennemann entschieden zurück (S. 151 ff.). Die Idee einer vollständigen Bearbeitung der Platonischen Philosophie umfasse ein Zweifaches: theils die Darstellung des Systems, und theils die seiner Entstehung und seiner Folgen; Tennemann's Plan aber in seinem Werke geht nur „auf das System selbst, mit Ausschliessung der historischen Betrachtungen"; doch beschränkt er diese Aeusserung dahin, dass er wegen der Eigenthümlichkeit der Quellen und des Vortrages dieser Philosophie sich genöthigt gesehen habe, auch einen Theil der Geschichte derselben in seinen Plan aufzunehmen (S. XV). Diese historische Untersuchung richtet sich darauf, wie Plato's System entstanden sei, d. h. „durch welche Facta und Umstände seine Art zu philosophiren äusserlich bestimmt worden sei" (S. XVI). Hiermit steht im Zusammenhang die Untersuchung „über die Zeitfolge der Platonischen Schriften" (S. 115—125). Tennemann hält folgende Ordnung für die wahrscheinlichste. In den acht Jahren, während welcher Plato Schüler des Sokrates war, schrieb er den Lysis, Laches, Char-

mides, Hipparchus, Ion, die zwei Hippias, Euthydem und Protagoras, lauter sokratisch-propädeutische und antisophistische Dialoge. Vielleicht gehören zu dieser Classe auch noch Theages, Erastä, die beiden Alcibiades (der erste jedoch könnte auch später geschrieben worden sein, oder gehört mindestens zu den spätesten der ersten Reihe, wegen der in ihm auftauchenden Idee einer reinen Sittenlehre), und endlich Kratylus. Unmittelbar nach dem Tode des Sokrates schrieb Plato die mit besonderer Lebhaftigkeit das Andenken seines grossen Lehrers feiernden Dialoge: Apologie, Krito, Phädo, Meno, darnach den Gorgias. Nun folgt eine Reihe von Dialogen, worin ohne alle Nebenzwecke wissenschaftliche Gegenstände untersucht werden: zuerst Theätet, dann vier, wahrscheinlich während seiner Reisen oder gleich nach denselben geschriebene Dialoge: Sophist, Politicus, Philebus und Parmenides. An diese reihen sich die zugleich gewisse sittliche Nebenzwecke verfolgenden Dialoge an: Symposium und Phädrus, ferner Menexenus. Die Reihe seiner Schriften beschliessen: Republik, Kritias, Timäus, Gesetze und Epinomis. Die Frage nach einem inneren Zusammenhange unter den Platonischen Schriften hat Tennemann noch kaum berührt. Er benutzt die verschiedenen Dialoge als einander ergänzende Abhandlungen über die verschiedenen Hauptzweige und über einzelne Probleme der Philosophie. Eine durchgängige methodische Verknüpfung oder andererseits eine stufenweise Entwickelung des Gedankengehaltes in Plato's Geiste hat Tennemann nicht aufgezeigt. Er weist diese Gesichtspuncte nicht ausdrücklich ab, macht vielmehr manche bei derartigen Untersuchungen wohl verwendbare Bemerkungen über die Form des Platonischen Philosophirens (S. 125 ff., 263 f.), insbesondere über widersprechende Behauptungen in verschiedenen Dialogen (S. 139, 160 ff.), nimmt einen Unterschied zwischen früheren und späteren Meinungen Plato's an und spricht von dem „Gang, welchen die Entwickelung seines philosophischen Geistes nahm" (S. 86); aber zu einer eingehenderen Untersuchung und zu einer consequenten Durchführung der einen oder anderen Ansicht ist er nicht fortgeschritten. Wir würden in einen Fehler verfallen, der freilich auf mehr als einem Forschungsgebiete nur allzu häufig begangen wird, wollten wir bei Tennemann, dem früher lebenden Schriftsteller, eine bestimmte Antwort auf eine Frage suchen, deren bestimmte Aufstellung und Erörterung doch erst

einer späteren Zeit und einer anderen Entwickelungsstufe der Untersuchung angehört. Die Platonischen Lehren ordnet Tennemann in seiner Darstellung des Systems nach folgendem Schema. Erster Theil des Systems: Theorie des Vorstellens, des Erkennens, des Denkens. Zweiter Theil: theoretische Philosophie. Erstes Hauptstück: reine Metaphysik. Zweites Hauptstück: angewandte Metaphysik (Prädicate der Dinge an sich; Prädicate der Erscheinungen; Somatologie; Psychologie; Theologie; Kosmologie; Teleologie). Drittes Hauptstück: empirische Psychologie. Dritter Theil: praktische Philosophie. Erstes Hauptstück: Moral. Zweites Hauptstück; Politik. Drittes Hauptstück: Erziehungswissenschaft. Anhang: Plato's Ideen über das Schöne (Bd. II-IV). Der Darstellung des Systems folgt bei Tennemann eine kurze Beurtheilung aus dem Kantischen Standpuncte (Bd. IV, S. 277—301).

Tennemann's Schrift, ein Werk treuen Fleisses, sorgsamer Umsicht und eines in vielen Beziehungen richtigen Blickes, war nicht ohne wissenschaftlichen Werth; aber es fehlte ihr jegliche Genialität in der Conception, jeglicher Glanz in der Darstellung, und trotz eines anerkennenswerthen Strebens nach rein historischer Haltung die wahrhafte Befreiung von modernen Voraussetzungen. Ist es die höchste Anforderung an den Historiker, dass er als solcher, bevor er zur philosophischen Würdigung einer geschichtlichen Erscheinung übergeht, zuvörderst seinen Geist zum reinen Spiegel des darzustellenden Gegenstandes werden lasse, so dass die subjective Auffassung ein treues Abbild der objectiven Wirklichkeit sei: so war die Lösung dieser Aufgabe Tennemann kaum besser, als seinen Vorgängern gelungen; es war nur eine Versetzung mit anderen Elementen, nüchternen statt der überschwenglichen, bei dem Kantianer zu finden. Die Begriffe und Lehrsätze der Vernunftkritik bilden bei ihm ein Medium, welches die historische Anschauung der Philosophie Plato's fast eben so sehr trübt, wie bei einem grossen Theile der Früheren die neuplatonischen Phantasmen. Diese Trübung findet nicht nur da statt, wo Tennemann Platonische Gedanken mit Kant's eigenen Theoremen, sondern auch da, wo er sie mit solchen identifirt, welche Kant verwirft, aber doch eben nur nach seiner Denkweise als irreführende Abwege von gewissen Stellen seines Gedankenganges aus zu charakterisiren weiss. Viele Lehren Plato's hat Tennemann missverstanden, so namentlich die bei Plato durch-

aus fundamentale (von einigen anderen damaligen Forschern, wie Plessing und Dammann viel richtiger aufgefasste) Ideenlehre, weil er sie nur durch das farbige Glas des Kantianismus in „milder" (s. Kant, Kritik d. r. Vern., 2. Aufl., S. 371, Note), d. h. modernisirender Deutung anzuschauen weiss, ein Verfahren, gegen welches Herbart das treffende Wort gerichtet hat (Werke XII, S. 74): „*Dici vix potest, quantum detrimenti philosophiae attulerit perversa illa benignitas, quae falsa interpretatione uti, quam duriorem in aliquem sententiam ferre mavult*". Ganz besonders aber tritt das modern subjective, dem Plato fremdartige Element bei Tennemann in der Weise seiner Anordnung der Platonischen oder vermeintlich Platonischen Gedanken hervor, wie schon bei der vorhin von uns mitgetheilten Inhaltsübersicht der bestimmende Einfluss nachplatonischer Metaphysik einem Jeden in die Augen springt. Indem so der materiale Gehalt der Platonischen Lehren seiner ursprünglichen Form enthoben und nach einem modernen Schema zusammengestellt wird, erscheint Form und Inhalt als gleichgiltig gegeneinander, die ursprüngliche Platonische Form nicht als der adäquate Leib des beseelenden Gedankens, sondern als eine blosse „Einkleidung", als ein „äusseres Gewand", wie Tennemann (Bd. I, S. 154 und öfter) sie ausdrücklich bezeichnet, als ein Element also, durch dessen Abtrennung nichts Wesentliches verloren gehe, sondern vielmehr der Geist der Platonischen Philosophie zu einem reineren Dasein gelange. Es war vornehmlich diese Vergleichgiltigung der Form, diese Zersetzung gleichsam eines lebendigen Organismus in Inhalt und Form als trennbare Bestandstücke, wogegen Schleiermacher sich erhob, um in seiner Uebersetznng der Platonischen Werke und den zngefügten Einleitungen den Gedankengehalt und die Kunstform des Platonismus in der ursprünglichen Einheit, den beseelenden Geist in dem von ihm selbst zu seinem Organe gestalteten Leibe, dem modernen Bewusstsein wiedererscheinen zu lassen. (Platon's Werke von F. Schleiermacher, Theil I. Bd. 1, 2. Theil II. Bd. 1, 2, 3. Berlin 1804 bis 1809. 2. Aufl. 1817 bis 1827. Theil III. Bd. 1. 1828. Die nachfolgenden Citate beziehen sich auf die erste Auflage.)

Schleiermacher, dem die neuere Theologie, Philosophie und zum Theil auch die Philologie die fruchtbarsten Anregungen, ja in mehrfacher Beziehung durchaus epochemachende Umgestal-

tungen verdanken, hat auch die Platonische Forschung in genialer Weise gefördert. Plato, der begeisterte Idealist, dessen von erhabener Poesie durchflochtene Dialektik den Geist zur Erkenntniss einer überirdischen Sphäre des Daseins zu erheben strebt, und Spinoza, der nüchterne, nur die reine Erkenntniss der gegebenen Wirklichkeit erstrebende Denker, der in strenger, durch das mathematische Vorbild bedingter Argumentation die Immanenz der Einen ewigen Gottheit in der räumlich-zeitlichen Ausbreitung der erscheinenden Wirklichkeit zu erweisen bemüht ist, der Antagonist Platonischer oder Platonisirender Lehren von der transscendenten Gottheit und dem feindlichen Gegensatze zwischen der Welt und den göttlichen Dingen: beide Philosophen fesselten mit gleicher Macht Schleiermacher's denkenden Geist, gleichwie sein reiches Gemüth in die verschiedenartigsten Formen des religiösen Lebens sich hineinzuempfinden und sie alle, jede in ihrer eigenthümlichen Bedeutung, werthzuschätzen vermochte. Schleiermacher's Grösse liegt darin, dass er überall von der Aeusserlichkeit einer gegebenen Erscheinung auf den Mittel- und Kernpunct derselben zurückzugehen wusste, um diesen in seinem eigenthümlichen Wesen zu verstehen, dann von hier aus die organische Entfaltung des Ganzen zu verfolgen, den Ort jedes Einzelnen im Ganzen und seine Beziehung zu den übrigen Theilen aufzufinden und so seine wahre Bedeutung zu erkennen und seinen Werth abzuschätzen, falsche Formen von echten zu unterscheiden, endlich auch den Ort des Ganzen innerhalb eines umfassenderen Gesammt-Organismus zu finden, so dass nach ihrer Bedeutung in diesem neben dem einen Gebilde auch andere, sehr heterogene und in ihrer äusseren Erscheinung jenem feindliche Elemente mit vielseitiger, liebevoll sich hingebender und doch nie selbstlos sich verlierender Empfänglichkeit von ihm gewürdigt werden konnten. Es sind ja überhaupt die bedeutendsten Epochen im geistigen Entwickelungsgange der Menschheit durch solche Vertiefung und Verinnerlichung bezeichnet, durch ein immer wieder erneuertes Zurückgehen von einer fest gewordenen äusseren Form, in welcher ein bestimmter Entwickelungszustand fixirt ist, auf den verborgenen lebensfähigen Keim, der sich dann zu einem neuen Organismus ausgestaltet. Die Persönlichkeiten, die wir vornehmlich als die Träger der geistigen Entwickelung auf den verschiedenen Lebensgebieten verehren, haben solche Reformen vermit-

telt. Kant ging von den festen Lehrsätzen des Leibnitzisch-Wolffischen Dogmatismus auf die ursprünglichen Elemente des theoretischen und praktischen Bewusstseins zurück, um von hier aus die Motive zu verstehen, die zu jenen Lehrsätzen geführt hatten, und so das Echte in denselben von dem Irrigen zu sondern. So ging auch Schleiermacher von den festen Lehrsätzen eines theologischen Dogmatismus auf das religiöse Bewusstsein zurück, das dieselben erzeugt hatte, fand im Gefühl die Quelle aller Religion, und begriff die kirchlichen Organismen aus den verschiedenen Modificationen des religiösen Gefühles. Er suchte die unmittelbaren und reinen Aeusserungen dieses Gefühles auf als wahrhaft göttliche Offenbarungen; die Gestaltung zum Lehrsatz war ihm ein Secundäres, minder Wesentliches und mit der Gefahr des Missverstandes in hohem Masse Behaftetes; die Verknüpfung der Lehren endlich zum schulgerechten Dogmen-System ein künstliches, zwar an seinem Orte nothwendiges und relativ berechtigtes, aber doch dem Urquell des religiösen Lebens ganz fern liegendes Product des theologischen Denkens. Ganz in analoger Weise verfuhr Schleiermacher in seinen Platonischeu Studien. Die Aushebung der einzelnen Lehrsätze aus dem Zusammenhang, in welchem sie bei Plato erscheinen, und ihre Zusammenstellung zum schulgerechten Gedanken-System achtete er gleich der anatomischen Zerlegung eines lebendigen Organismus zwar für ein in seiner Art berechtigtes und verdienstliches Werk, aber doch nur für ein untergeordnetes Hilfsmittel des Verständnisses. Es sei „allerdings ein lobenswerthes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den Platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstückelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen"; man könne nämlich „so die baare Ausbeute übersehen, und sich urkundlich überzeugen, sie sei wirklich dorther genommen", und dies möge insbesondere auch dazu dienen, den Wahn einer besonderen esoterischen Weisheit Plato's zu zerstreuen, die nicht in den Schriften enthalten sei (Platon's Werke I, 1, S. 15). Schleiermacher zollt der Arbeit Tennemann's — denn ohne Zweifel ist diese gemeint — die Anerkennung, dass wir in ihr „jene zerlegende Darstellung in einer die vorigen Versuche weit übertreffenden Vollkommenheit" besitzen (ebend. S. 16). Von Tennemann's Versuch, die chronologische Folge der

Platonischen Gespräche zu entdecken, um sich dadurch gegen die Mitaufnahme früherer Unvollkommenheiten in die Darstellung der gereiften Philosophie Plato's zu sichern, sagt Schleiermacher, dieses sei „allerdings ein kritisches und eines Geschichtsforschers, wie der Urheber jenes Werkes, ganz würdiges Bestreben" (S. 27). Jedoch dies alles genüge noch keineswegs, um Plato als Philosophen und Künstler zu verstehen. Wenn irgendwo, so sei in der Platonischen Philosophie „Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begrenzungen, wie ihn Plato aufgestellt hat, recht zu verstehen" (S. 16). Zu der systematischen Zusamenstellung des Lehrgehaltes sei daher ein nothwendiges „Gegenstück" (S. 27) oder „Ergänzungsstück" (S. 17), wie Schleiermacher bescheiden sich ausdrückt, sein eigenes Unternehmen, den Organismus der Platonischen Werke herzustellen, und die einzelnen Glieder nicht anatomisch zerlegt, sondern an ihrem natürlichen Orte in dem Ganzen und in ihrer wesentlichen Verbindung untereinander aufzuzeigen. Schleiermacher will nicht nur die einzelnen Sätze aus der Oekonomie des Dialogs, dem sie angehören, in ihrer wahren Bedeutung verstehen, sondern sucht auch die wesentliche Beziehung zn entdecken, wodurch die Dialoge selbst untereinander verknüpft seien. Seine Absicht ist, „die einzelnen Werke in ihren natürlichen Zusammenhang herzustellen, wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine (Plato's) Ideen nach und nach entwickelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde" (S. 17; vergl. S. 27). Wie aber Schleiermacher von den Lehren auf den Organismus der Werke zurückgeht, so sucht er diesen Organismus wiederum in der Entfaltung aus seinem Keime zu verstehen, den er im Dialog Phaedrus zu finden glaubt. „Der wahre Philosoph hebt nicht mit irgend etwas Einzelnem an, sondern mit einer Ahnung wenigstens des Ganzen" (S. 75); nun aber sind „die Keime von Plato's ganzer Philosophie fast im Phädrus freilich nicht zu läugnen, aber ihr unentwickelter Zustand ist auch so deutlich, dass hoffentlich nach genauer Erwägung die Kenner über den Ort, welcher diesem Gespräch anzuweisen ist, übereinstimmen werden" (S. 76). In eben diesem Dialog hat Plato jene Erklärung über die

Bedeutung schriftstellerischer Thätigkeit gegeben, aus welcher im Vergleich mit der thatsächlich vorliegenden Form der Platonischen Schriften Schleiermacher nicht nur die Existenz eines durchgängigen methodischen Zusammenhanges unter den Dialogen zu erweisen, sondern auch den methodischen Plan selbst zu ermitteln und die Stadien desselben zu bestimmen sucht, um sodann den einzelnen Schriften ihre Stelle in der Ordnung des Ganzen als Haupt- oder Nebenwerken anzuweisen, einzelne auch als blosse Gelegenheitsschriften in ihrer loseren Verbindung mit den übrigen zu erkennen, und um endlich, nachdem die Echtheit fast aller der wichtigsten Platonischen Schriften durch Aristotelische Zeugnisse gesichert ist, hinsichtlich der übrigen „den sichersten Kanon zur Beurtheilung ihrer Echtheit" (S. 40) und zur Ausscheidung der nur halbechten und unechten aus der methodischen Reihe in der Ausübung oder Nichtausübung der methodischen Bestimmungen zu finden, welche sich aus den im Phaedrus aufgestellten Grundsätzen über die Wirkungsart der Schrift folgern lassen.

Phaedr. 275 A lässt Plato den Aegyptischen König Thamus dem Gotte Theuth, dem Erfinder der Schrift, der seine Kunst für ein *φάρμακον μνήμης τε καὶ σοφίας* gehalten habe, die Antwort geben, 1. er habe nicht für das Gedächtniss, sondern nur für die Wiedererinnerung ein Hilfsmittel gefunden (*οὐ μνήμης, ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον εὗρες*), und 2. er vermöge dadurch nicht die Weisheit, sondern nur den Schein der Weisheit in seinen Schülern zu erzeugen (*σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις*). Darnach erklärt auch Sokrates im eigenen Namen unter Beistimmung seines Mitunterredners (p. 275 C, D) denjenigen für einen Menschen voll Einfalt, der geschriebenen Reden irgend einen weiteren Nutzen zutraue, als nur den, den schon Wissenden wiederzuerinnern an das, wovon die Schrift handle (*πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα*). Die Gründe, worauf Sokrates dieses Urtheil über die Schrift stützt, sind folgende: 1. die Schrift, einmal veröffentlicht, schweife wahllos umher und wisse nicht zu denen nur zu reden, die die geeigneten Hörer seien, gegen Andere aber zu schweigen; 2. sie vermöge nicht, das Wahre genügend zu lehren, da sie auf Fragen der Lernbegierigen keine entsprechende Antwort habe, sondern nur

immer wieder das Nämliche sage; wer aus ihr zu lernen meine, erlange nicht die echte Erkenntniss, die nur langsam reife, sondern ein trügerisches Scheinwissen, das den rasch aufgeschossenen Pflanzen im Adonisgarten gleiche; 3. sie vermöge nicht, gegen ungerechte Vorwürfe sich selbst zu vertheidigen (Phaedr. 275, 276). Zur Wiedererinnerung aber dient die geschriebene Rede ihrer Natur gemäss als das Abbild (*εἴδωλον*, 276 A) der gesprochenen. Die mit Einsicht gesprochene, gleichsam in die Seele des Lernenden geschriebene Rede hat die Vorzüge: 1. dass sie mit Auswahl sich an die geeigneten Schüler wendet; 2. dass sie, mit dialektischer Kunst geführt, etwas Deutliches hat und Vollendetes, und, selbst lebend und beseelt, auch fruchtbar sich in anderen Seelen immerfort wiederzuerzeugen vermag und so Unsterblichkeit hat und die vollste Glückseligkeit gewährt; 3. dass sie sich und ihren Urheber gegen Angriffe zu vertheidigen vermag (276, 277, 278). Der mündliche Unterricht des Wissenden über das Gerechte, Schöne und Gute ist eine ernsthafte Beschäftigung; das Schreiben darüber ist nur ein Spiel, ein edles freilich und herrliches, das aber doch dem vollen Ernste jenes Unterrichtes nachsteht (276 C, D; 277 E), und auch ein mündlicher Vortrag in der Weise des rhapsodischen (d. h. wohl: in fortlaufender Rede), um der Ueberredung willen ohne Untersuchung und Belehrung gesprochen, fällt unter das gleiche Urtheil (277 E); das Schreiben dient dem Wissenden nur dazu, dass er für sich selbst einen Schatz von Erinnerungsmitteln sammle auf das vergessliche Alter, falls er es erreiche, und so auch für jeden Andern, der dieselbe Spur verfolgt habe (276 D). Somit sind die besten unter den Schriften nur bestimmt und befähigt zur Wiedererinnerung der Wissenden (*ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι* 278 A).

So lauten Plato's eigene Erklärungen über die Bedeutung der Schrift. Plato unterscheidet hiernach zwei Classen gesprochener Reden: a) die dialektischen, b) die rhetorischen, ohne Untersuchung und Belehrung rhapsodisch hergesagten; nur in jenen findet er ein des Philosophen vollkommen würdiges, ernsthaftes Werk. Auch unter den geschriebenen Reden macht Plato einen Unterschied, aber nicht im gleichen Sinne. Er statuirt nicht eine Classe geschriebener Reden, die als belehrend etwas des vollen Ernstes Würdiges seien, neben solchen, die viel

Spielendes in sich haben, sondern behauptet das Letztere von allen geschriebenen Reden ausnahmslos, und zeichnet nur unter diesen als die besten diejenigen aus, welche dem Wissenden zur Wiedererinnerung dienen. Offenbar gebührt diese Auszeichnung denen, welche Abbilder der wahrhaft belehrenden unter den gesprochenen Reden sind; als blosse Abbilder aber reichen sie trotz ihres Vorzugs vor den übrigen geschriebenen Reden an den vollen Ernst jener gesprochenen, die ihre Urbilder sind, nicht heran. Eine Classe philosophisch belehrender Schriften gibt es nach Plato nicht.

Die Schleiermacher'sche Uebersetzung der Stelle Phaedr. 277 E—278 A gibt einen hiermit nicht ganz übereinstimmenden Sinn, und zwar einen solchen, wodurch Plato's Aeusserungen den von Schleiermacher gezogenen Folgerungen näher rücken würden. Da es von wesentlicher Bedeutung nicht nur für die Darlegung der Schleiermacher'schen Ansicht, sondern für den gesammten Fortgang unserer Untersuchung ist, dass der Sinn jener Platonischen Worte mit grösster Genauigkeit festgestellt sei, so mag gleich hier die Richtigkeit dieser Uebersetzung geprüft werden.

Die Stelle lautet: *Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ* [*ὅσοι* conj. Schleierm. assentiente Heindorf.] *ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐν μόνοις ἡγούμενος* [**τούτοις*] *τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς κ. τ. λ.*

Schleiermacher übersetzt: „Wer aber weiss, dass in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand vieles nothwendig nur Spiel sein muss, und dass keine Rede, sei sie nun in gemessenen oder ungemessenen Silben gesprochen oder geschrieben, sehr ernsthaft zu nehmen sei, unter allen, welche ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur des Ueberredens wegen zusammengearbeitet und gesprochen worden, sondern in der That auch die besten unter ihnen nur zur Erinnerung gedient haben für den

schon Unterrichteten; in denen hingegen, welche gelehrt und des Lehrens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, in diesen allein etwas Wirksames sei und Vollkommenes und der Anstrengung Würdiges" etc.

Diese Uebersetzung ist nicht sehr klar. Der erste Theil des Satzes sagt von den geschriebenen Reden überhaupt aus, dass sie alle viel Spielendes haben; der zweite spricht nur solchen geschriebenen oder gesprochenen Reden, welche ohne tiefere Untersuchung und Belehrung verfasst seien, den vollen Ernst ab, lässt also daneben eine andere Classe nicht nur von gesprochenen, sondern auch von geschriebenen Reden zu, welche die Kraft der Belehrung besitzen und daher als ein durchaus ernstes Werk anerkannt werden müssen. Dieser Widerspruch knüpft sich daran, dass Schleiermacher den beschränkenden Zusatz: ὡς οἱ (oder, wie er, unter Beistimmung Heindorf's und Anderer, sehr gut conjicirt: ὅσοι, welche Conjectur auch seiner Uebersetzung zum Grunde liegt) ῥαψῳδούμενοι bis ἐλέχθησαν nicht nur auf das zunächst vorangegangene λεχθῆναι, sondern auch auf γραφῆναι bezieht, obschon das Verbum des Zusatzes nur ἐλέχθησαν lautet. Aus diesem Verbum liesse sich nun zwar der allgemeinere Begriff des *Verfasstseins* herausheben, und in diesem Sinne wäre Schleiermacher's Auffassung grammatisch wohl möglich; aber sie ist keineswegs grammatisch nothwendig, und sie erweist sich als unzulässig durch den Widerspruch, auf welchen sie führt. Es ist vielmehr ὅσοι κ. τ. λ. auf λεχθῆναι allein zu beziehen. Dazu kommt: Das Pronomen αὐτῶν in der Verbindung αὐτῶν τοὺς βελτίστους muss auf die bis dahin erwähnten Reden gehen, denen in den nächstfolgenden Worten: ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις andere entgegengesetzt werden. Wird nun das zunächst Vorangegangene so verstanden, dass darin sowohl von geschriebenen wie von gesprochenen Reden nur eine Classe, nämlich die der bloss überredenden, erwähnt worden sei, so wäre der Sinn: von den überredenden Reden, geschriebenen oder gesprochenen, sind die besten nur zur Erinnerung des Wissenden an das schon Erkannte bestimmt. Die besten der überredenden dienen in Wahrheit zur Wiedererinnerung des Wissenden? — Das will schon an sich gar nicht passen; dann aber drängt sich auch unabweisbar die Frage auf: Wie ist es denn

nun mit den noch besseren geschriebenen Reden, die es ja nach dieser Deutung auch geben muss, mit denen nämlich, welche nicht bloss des Ueberredens wegen ohne tiefere Untersuchung und Belehrung zusammengearbeitet worden sind, sondern dem Zwecke der wissenschaftlichen Ueberzeugung dienen? Ueber diese müsste sich Plato doch auch aussprechen. Aber wir suchen vergeblich. Ueber die überredenden, geschriebenen oder gesprochenen Reden erklärt sich Plato nach jener Deutung; auch über die gesprochenen belehrenden; warum nicht über die geschriebenen, die zur Ueberzeugung bestimmt sind? Er müsste auch diese als ein ernstes Werk anerkennen. Davon aber ist er so weit entfernt, dass er vielmehr von den belehrend gesprochenen sagt: ἐν μόνοις τούτοις (denn es ist wahrscheinlicher mit Heindorf τούτοις hinzuzufügen, als mit Anderen ἐν auszuwerfen) τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς, und hinsichtlich aller anderen von dem Einsichtigen sagt: τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν. Also geschriebene belehrende Reden gibt es nach Plato nicht. Auch diese Betrachtung führt uns demnach wieder auf das Resultat, dass die Worte: ὅσοι ῥαψῳδούμενοι bis ἐλέχθησαν nur aus den gesprochenen Reden eine Classe herausheben, und zusammen mit den vorangehenden: οὐδὲ λεχθῆναι als eine parenthetische Bemerkung zu nehmen sind. (Ganz mit Recht hat K. F. Hermann in seiner Ausgabe hinter γραφῆναι ein Komma gesetzt.) Von den geschriebenen Reden überhaupt gilt, was von einer gewissen Classe der gesprochenen gleichfalls gesagt werden muss, dass sie nicht wahrhaft zu belehren vermögen; die besten unter allen nicht belehrenden Reden aber dienen dem Wissenden zur Wiedererinnerung. Welche Form dieselben tragen müssen, um diesen Zweck zu erreichen, sagt Plato zwar nicht; dass aber, wenn die Schrift überhaupt εἴδωλον der Rede ist (Phaedr. p. 276 A), die besten, der Wiedererinnerung des Wissenden dienenden Schriften nach Inhalt und Form εἴδωλα der besten mündlichen Reden, d. h. der wahrhaft untersuchenden und belehrenden, also der dialektischen Reden sein müssen, ist eine ganz nahe liegende Folgernng.

Schleiermacher zieht in den einleitenden Betrachtungen diese Consequenz. Er sagt (Bd. I, S. 19): „Denn wenn wir auch nur an jene unmittelbare Absicht denken, dass die Schrift für ihn und die Seinigen eine Erinnerung sein solle an die ihnen schon geläufigen Ideen, so betrachtet Plato alles Denken so sehr als

Selbstthätigkeit, dass bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch nothwendig eine sein muss an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes. Daher schon um desswillen die dialogische Form, als nothwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mittheilens, auch seinen Schriften eben so unentbehrlich und natürlich ist, als seinem mündlichen Unterricht. Indessen erschöpft diese Form keineswegs das Ganze seiner Methode". — Um nun aber näher die Platonische Methode in ihrem Wesen zu begreifen, was durch Construction derselben aus ihrem Zwecke geschehen muss, nimmt Schleiermacher zu dem von Plato selbst Ausgesprochenen ein Anderes wie etwas Selbstverständliches hinzu, nämlich: „dass Plato doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen, oder wenigstens in Bezug auf ihn besonders sich hüten musste, dass er nicht eine leere Einbildung des Wissens veranlasse".

Hier ist der Punct, wo der an Schleiermacher's Uebersetzung des citirten Passus sich leicht anknüpfende Schein, als ob Plato eine Classe von Schriften statuire, deren Zweck sei: „den noch nicht wissenden Leser zum Wissen zu bringen", als blosser Schein erkannt sein muss, damit genau unterschieden werden könne, wieviel Plato selbst ausspreche, und was über seine Aussagen hinausgehe, und in wiefern das Letztere ein mit seinen Aeusserungen vereinbarer Zusatz sei, oder eine denselben widerstreitende Annahme. Es muss Schleiermacher die Anerkennung gezollt werden, dass er an der angeführten Stelle in seinen einleitenden Betrachtungen (S. 19) den Zweck der Belehrung noch nicht wissender Leser nicht als einen von Plato selbst ausgesprochenen bezeichnet, sondern vorsichtig die Wendung gebraucht: „wenn man hinzunimmt", dass Plato auch jenes wollte. Da aber nach Plato die besten unter den geschriebenen Reden ihren Zweck doch nur in der Wiedererinnerung des Wissenden haben, und ganz allein die gesprochenen zur Belehrung dienen, so folgt, dass Plato, damals wenigstens, als er den Phaedrus schrieb, den von Schleiermacher angenommenen didaktischen Zweck mit der Schriftstellerei nicht verbunden habe. Nur Wissende, nur zuvor schon Belehrte, sei es durch eigene Forschung oder von Andern in mündlichem Unterricht, Schüler und Schüler der Schüler, — und warum sollte Plato nicht für seine Schule und für andere daran sich irgendwie anschliessende philosophische Schulen eine

Fortdauer durch Generationen hindurch in steter Wiedererzeugung des philosophischen Gedankens (Phaedr. 278 A, B) hoffen? — nur solche sind die geeigneten Leser. Dasselbe Thema oder ein ähnliches muss in gleicher oder ähnlicher Weise lebendig durchgesprochen worden sein, wenn die Lectüre wahrhaft Frucht tragen soll. Allerdings, wenn nicht bloss für Mitunterredner, die an der Verhandlung, welche Plato durch die Schrift fixirt, selbst Theil genommen haben, sondern auch für solche, die nur bei ähnlichen Unterredungen gegenwärtig waren, die Schrift zum Lesen bestimmt ist, oder wenn Plato eine Unterredung fingirt, die weder der historische Sokrates noch auch er selbst so oder ähnlich gehalten hat, dann tritt der Charakter einer eigentlichen Erinnerung zurück und der einer ursprünglichen Anregung und Belehrung in gewissem Masse hervor; gleichwie auch die *ὑπομνήματα* des Arztes oder Gesetzgebers (Politic. 295 C) über Erinnerung im engsten Sinne hinausgehen; doch möchten Plato's Schriften, wenigstens die nach dem Phaedrus verfassten zum grössten Theil, bei weitem mehr wirklich von ihm (obschon nicht gerade mit den benannten Personen) geführte Unterredungen mit relativer Treue wiedergeben, als man anzunehmen pflegt. Auch zu der künstlerischen Gestaltung der Dialoge, die uns vorliegen, waren theils der innere Drang, der in Plato's künstlerischer Natur begründet lag, theils die Bestimmung der Schriften für die Schule ausreichende Motive, ohne dass es der Annahme einer Bestimmung der Schriften zur Anregung und Belehrung Fremder bedarf. Dagegen widerstreitet Plato's Aeusserungen nicht Schleiermacher's andere Annahme, dass von Plato Sorge getragen worden sei, falls die Schriften Unberufenen in die Hände fallen sollten, durch die Form derselben diese vor einer leeren Einbildung des Wissens möglichst zu bewahren. Die weiteren Aufstellungen Schleiermacher's sind übrigens von jenen bestreitbaren Voraussetzungen ziemlich unabhängig, da sie sich fast durchaus auch als Consequenzen aus der Absicht der Wiedererinnerung des früher Belehrten betrachten lassen, oder andererseits auf die thatsächlich vorliegende Form der Platonischen Schriften gegründet sind.

Jedenfalls ist die philosophische Schrift nach Plato Abbild, *εἴδωλον*, des mündlichen Unterrichtes, mag sie bloss wiedererinnern oder etwa in irgend einem Sinne auch ursprünglich, wie Schleiermacher will, belehren sollen. Plato hat als den Vor-

zug des mündlichen Verkehrs hervorgehoben: dass dabei die Befähigten ausgewählt, die Fragen der Wissenwollenden beantwortet, die Angriffe der Gegner bekämpft werden können. Im Sinne Plato's bezeichnet Schleiermacher den Vorzug so: „dass hier der Lehrende in einer gegenwärtigen und lebendigen Wechselwirkung stehe mit dem Lernenden, und jeden Augenblick wissen könne, was dieser begriffen, und so der Thätigkeit seines Verstandes nachhelfen, wo es fehlt. Dass aber dieser Vortheil wirklich erreicht werde, beruht, wie Jeder einsicht, auf der Form des Gespräches, welche ein lebendiger Unterricht nothwendig haben muss". Also nicht nur zufällig, durch Ueberlieferung und Angewöhnung, sondern nothwendig und naturgemäss sei Plato's Methode in seinem mündlichen Unterricht eine sokratische gewesen, oder vielmehr eine Potenzirung der Sokratischen Dialektik zu einer ununterbrochen fortschreitenden Wechselwirkung mit dem Lernenden.

Plato musste seine schriftliche Darstellung als Nachbildung der mündlichen soweit als möglich der gleichen Form theilhaftig werden lassen, um so mehr, da er, wie seine reichhaltige schriftstellerische Thätigkeit selbst beweist, auf die *παγκάλη παιδιά* (Phaedr. 276 E) philosophischer Schriften einen nicht geringen Werth gelegt hat. In diesem Sinne sagt Schleiermacher, offenbar müsse Plato gesucht haben, auch die schriftliche „Belehrung" jener besseren, der mündlichen, so ähnlich zu machen als möglich (Bd. I, S. 19). Näher findet er hierin folgende methodische Elemente (S. 19—21):

A. In den einzelnen Schriften:

1. die dialogische Form überhaupt „als nothwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen Mittheilens" (S. 19);

2. eine solche Anwendung der dialogischen Form, „noch mehr" in der schriftlichen Nachbildung, als in dem „wirklichen Unterricht", „dass der Leser entweder zur eigenen Erzeugung der beabsichtigten Idee, oder dazu gezwungen werde, dass er sich dem Gefühl, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, auf das allerbestimmteste übergeben muss". Hierzu dienen Plato nach Schleiermacher folgende Mittel:

a) das Ende einer Untersuchung wird nicht geradezu ausgesprochen, sondern es wird aus Widersprüchen ein Räthsel ge-

woben, zu welchem die beabsichtigte Idee die einzig mögliche Lösung ist;

b) die eigentliche Untersuchung wird mit einer andern „nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut" so überkleidet, dass der Unaufmerksame das Ziel und den Zusammenhang der Untersuchung nicht erkennt, dem Aufmerksamen aber der Sinn dafür nur noch geschärft und geläutert wird;

c) wo es auf die Darstellung eines Ganzen ankommt, wird dieses nur durch unzusammenhängende Striche angedeutet, die aber der selbstthätig Folgende leicht ergänzen und verbinden kann;

B. In der Totalität der Dialoge:

eine Darstellung der Philosophie, welche fortschreitet „von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer, wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften".

An einer anderen Stelle (Bd. I, S. 41) nennt Schleiermacher folgende Eigenthümlichkeiten der Platonischen Composition als entsprungen aus der Absicht, die Seele des Lesers zur eigenen Ideenerzeugung zu nöthigen: öfteres Wiederanfangen der Untersuchung von einem anderen Puncte aus, scheinbar willkürliche, in der That absichtsvolle und künstliche Fortschreitung, Verbergen des grösseren Zieles unter einem kleineren, „indirectes" Anfangen mit etwas Einzelnem, dialektisches Verkehren mit Begriffen, worunter jedoch die Hinweisung auf das Ganze und auf die ursprünglichen Ideen immer fortgehe. Gehört dies zu A, 2 (Art des dialogischen Verfahrens in den einzelnen Schriften), so ist dagegen die „mythische Anticipation von solchem, was erst später in seiner wissenschaftlichen Gestalt erscheint" (S. 47) auf die Folge der Dialoge (B) zu beziehen.

Mit der wissenschaftlichen Form ist verflochten die ästhetische: „jene mimische und dramatische Zuthat, welche Personen und Umstände individualisirt, und nach allgemeinem Geständniss als eine reiche Quelle so viel Schönheit und Anmuth in die Dialoge des Plato ausströmt" (S. 40).

Dass Plato in der Totalität seiner Schriften von einer vorwiegend anregenden zu einer vorwiegend darstellenden Weise fortgehe, schliesst Schleiermacher nicht aus den im Phaedrus geäusserten Grundsätzen allein, sondern entnimmt es mit aus dem

Charakter der Platonischen Werke, so dass jene Grundsätze ihn nur dazu bestimmen, da sich wissenschaftlich darstellende Werke thatsächlich vorfinden, diese für die späteren zu halten. Aus den Platonischen Grundsätzen folgert Schleiermacher (S. 21), dass Plato im mündlichen Verkehr mit seinen Schülern auf die Anregung, sofern diese ihren Zweck erreicht hatte, eine systematische Darstellung konnte folgen lassen. Ob Plato von der Schrift bei ihrer untergeordneten Bedeutung und der Gefahr des Missverstandes eine systematische Entwickelung seiner philosophischen Ansichten ausgeschlossen habe, so dass sein Schreiben nur sein exoterisches Handeln gewesen sein würde und das unmittelbare Lehren allein sein esoterisches, oder ob er ihr dennoch eine „wenn auch nicht vollendete" Darstellung von scientifischem Charakter anvertraut habe: das hat Schleiermacher nicht *a priori* entscheiden wollen, sondern beide Möglichkeiten gesetzt; thatsächlich aber ergibt sich ihm, dass die zweite derselben von Plato verwirklicht worden ist, und dass also nicht ein esoterischer Denkinhalt von der Schrift ausgeschlossen worden ist, sondern ein auf Esoterisches und Exoterisches gehender Unterschied nur den Leser betreffen könnte, je nachdem er sich zu einem Hörer des Inneren erhebe oder nicht (S. 21). Wollte aber Plato einmal auch in der Schrift philosophische Lehren niederlegen, so konnte er diess, seinen Grundsätzen gemäss, nicht anders, als nur in Beziehung auf vorangegangene propädeutische Anregung. In diesem Zusammenhange, also beruhend auf der Combination der Thatsache, dass systematische Darstellungen (in Rep., Tim., Critias) vorhanden sind, mit dem, was sich aus den im Phaedrus ausgesprochenen Grundsätzen als für Plato möglich oder unmöglich ergibt, nicht aber als ein willkürlich aufgestellter und nur auf sich selbst ruhender Satz ist Schleiermacher's Aeusserung (S. 21) aufzufassen, es müsse „eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung dieser Gespräche (der anregenden und darstellenden) auf einander geben"; „denn weiter fortschreiten kann er (Plato) doch nicht in einem anderen Gespräche, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussetzt, so dass dasselbe, was als das Ende des einen ergänzt wird, auch muss als Anfang und Grund eines anderen vorausgesetzt werden".

Es fragt sich, ob es eine einzige Folge, oder mehrere neben einander fortlaufende Reihen Platonischer Gespräche, etwa eine

ethische und eine physische, gebe. Auch diese Frage entscheidet Schleiermacher nicht *a priori* bloss aus den Platonischen Grundsätzen über den philosophischen Unterricht, sondern mittelst der Thatsache, dass Plato die einzelnen philosophischen Wissenschaften als ein verbundenes Ganzes darstelle. Wie Plato diese Disciplinen überall als wesentlich verbunden und unzertrennlich denke, so seien auch die Zurüstungen zu ihnen eben so vereint, und es gebe daher nicht mehrere, sondern nur eine einzige, alles in sich befassende Reihe Platonischer Gespräche (S. 22).

Um nun diese Reihe durch eine Reconstruction herstellen zu können, „welche die Wahrscheinlichkeit für sich hat, dass sie von der Ordnung, in welcher Plato sie schrieb, am wenigsten abweiche" (S. 44), unterscheidet Schleiermacher die verschiedenen Gruppen der Platonischen Schriften nach ihren eigenthümlichen Charakteren. Der allgemeine Gesichtspunct ist der Fortschritt von propädeutischer Anregung zu wissenschaftlicher Darstellung; auf Grund des in den Schriften Gegebenen stellt Schleiermacher aber noch eine Classe in die Mitte zwischen die zur Ideenerzeugung aufregenden und die auf Grund der Ideen systematisch construirenden Schriften, solche nämlich, worin von der Anwendbarkeit der ideellen Principien auf die Realität gehandelt werde. Näher bezeichnet Schleiermacher die drei Abtheilungen so (S. 44—52):

I. Elementarischer Theil der Platonischen Werke. Die hierher gehörigen Dialoge enthalten „Elementar-Untersuchungen über die Principien" (S. 47). In ihnen „entwickeln sich die ersten Ahnungen von dem, was allen folgenden zum Grunde liegt: von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens" (S. 49). Was ihre Form betrifft, so lässt sich an ihnen mehr oder minder deutlich „ein ganz eigenthümlicher Charakter der Jugendlichkeit" (S. 48) erkennen. Sie sind „zwar nicht absichtlich und künstlich (wie die constructiven Dialoge) in ein Ganzes verarbeitet, aber sich dennoch auf's Genaueste verwandt durch eine fast nie so wieder zu findende Aehnlichkeit der ganzen Construction, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzelner Beziehungen" (S. 49). „Sie werden von allen anderen Dialogen vorausgesetzt, und mancherlei Beziehungen auf sie als frühere sind in den anderen

anzutreffen"; auch die einzelnen Gedanken erscheinen in ihnen „am jüngsten" (S. 49). „Praktisches und Theoretisches ist in ihnen mehr als irgendwo sonst im Plato geschieden" (S. 49). In ihnen ist manches Mythische, was später in Wissenschaftliches, welches dadurch anticipirt worden war, übergeht (S. 47—48). Die Mythen selbst aber entwickeln sich aus Einem (im Phaedrus enthaltenen) Grundmythus (S. 48).

II. Werke, welche den Zwischenraum zwischen dem elementarischen und dem constructiven Theile füllen. Diese handeln in methodischem Fortschritt „von der Anwendbarkeit jener Principien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntniss und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebene reale Wissenschaften, die Ethik und die Physik" (S. 49). „Die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns ist das Herrschende" (S. 50). Ihre Form ist die „indirecte", indem sie fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensätzen anheben; sie zeichnen sich aus „durch eine besondere, fast schwere Künstlichkeit sowohl in der Construction der einzelnen Gespräche, als auch in ihrem fortschreitenden Zusammenhange" (S. 50).

III. Constructiver Theil der Platonischen Werke. Diese Schriften allein enthalten „eine objective wissenschaftliche Darstellung" (S. 45). Sie beruhen auf den früher geführten elementarischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen. Ihr innerer Charakter ist der der höchsten Reife und des ernsten Alters (S. 45). Ihrer Form nach sind sie „untereinander absichtlich und künstlich in Ein Ganzes verarbeitet" (S. 49), und so ist in ihnen „Praktisches und Theoretisches durchaus eins" (S. 49).

Ergeben sich so drei Abtheilungen der Platonischen Werke, so sucht Schleiermacher ferner die einzelnen Dialoge, die einer jeden angehören, unter sich methodologisch nach den vorhandenen Kennzeichen zu ordnen, mit dem Zugeständniss jedoch, dass in Absicht auf diese nähere Anordnung nicht alles gleiche Gewissheit habe (S. 50). Die Kriterien sind: 1. „Die natürliche Fortschreitung der Ideenentwickelung"; 2. „mancherlei einzelne Andeutungen und Beziehungen" (S. 50).

Die Einreihung der einzelnen Dialoge in die drei Abtheilungen setzt noch eine andere Unterscheidung, nämlich die der Rangordnung nach Echtheit und Wichtigkeit, voraus.

In dieser Beziehung unterscheidet Schleiermacher drei Stufen. Es gibt Schriften, die durch Aristoteles auf eine fast durchaus zweifellose Weise als Platonische bezeugt sind; eben diese sind im Allgemeinen auch die bedeutsamsten, weil Aristoteles in seiner Beurtheilung des Platonischen Systems sich an die wichtigsten Momente vorzugsweise hielt und diese auch mit einer gewissen Vollständigkeit in's Auge fasste; eben dieselben Schriften sind auch als die Hauptträger des methodischen Zusammenhanges mit der grössten Sicherheit nicht nur an die drei Abtheilungen zu vertheilen, sondern auch in einer jeden derselben schon auf Grund des ersten der beiden erwähnten Kriterien nach ihrer Reihenfolge zu ordnen. Schleiermacher rechnet zu dieser ersten Classe folgende Dialoge:

In Abtheilung I.: Phaedrus, Protagoras, Parmenides.

In Abtheilung II.: Theaetetus, Sophista, Politicus, Phaedo, Philebus.

In Abtheilnng III.: de Republica, Timaeus, Critias.

Diese Hauptwerke „bilden einen Stamm, von welchem alle übrigen nur Schösslinge zu sein scheinen, so dass die Verwandtschaft mit jenen das beste Merkmal abgibt, um über ihren Ursprung zu entscheiden" (S. 35). Die Verwandtschaft muss sich bekunden in Sprache, Inhalt und Composition. Das sicherste unter diesen Kriterien ist die Composition, um so mehr, da dieselbe nicht bloss ans den Hauptwerken sich abstrahiren lässt, wobei immerhin noch die Berechtigung der Erwartung einer durchgängigen Analogie in Frage kommen könnte, sondern schon aus Plato's schriftstellerischen Grundsätzen, wie er diese im Phaedrus äussert, mit Nothwendigkeit folgt. Indem auf die Betrachtung der Composition sowohl die Prüfung der Echtheit, als auch die Ermittelung der Reihenfolge gegründet wird, müssen diese beiden Bemühungen einander auch gegenseitig unterstützen. Je sicherer ein Gespräch echt ist, um so leichter muss es einzuordnen sein; je leichter es einzuordnen ist, um so sicherer muss es echt sein. Hiernach bilden neben jenen Hauptwerken eine zweite Classe Platonischer Schriften solche zum Theil gleichfalls durch Aristoteles bezeugte Gespräche, „bei denen Platonischer Inhalt mit Platonischer Form in dem rechten Verhältniss vereinigt und beide deutlich genug sind" (S. 42). Die Anordnung derselben innerhalb der einzelnen Abtheilungen ist minder sicher, als bei den Hauptwerken, und hauptsächlich auf das zweite, mehr

äusserliche, der oben erwähnten Kriterien zu gründen. Schleiermacher rechnet zu dieser zweiten Classe:

Als Nebenwerke in Abth. I.: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro.

Als Nebenwerke in Abth. II.: Gorgias, Meno, Euthydemus, Cratylus, Convivium.

Als Nebenwerk in Abth. III.: Leges.

Eine dritte Classe von Stücken der Platonischen Sammlung umfasst theils solche Schriften, die nicht einen wesentlich philosophischen Zweck verfolgen, und deren Echtheit, mag sie auch feststehen, nicht nach einerlei Regeln mit den übrigen kann beurtheilt werden, theils Schriften, bei denen mit der Klarheit der Form auch von allen Seiten die Ueberzeugung von der Echtheit abnimmt, und die, wenn ja echt, doch auf jeden Fall nur solche „Gelegenheitsschriften" sein können, die nicht in den Zusammenhang der methodischen Reihe gehören. Zu dieser dritten Classe rechnet Schleiermacher:

Als Anhang zu Abth. I: Apologia, Crito (diese beiden als echte, aber nicht frei componirte Werke von nur historischer, nicht philosophischer Tendenz, blosse „Gelegenheitsschriften" im strengeren Sinn dieses Wortes); ferner als halbecht oder unecht: Io, Hippias minor, Hipparchus, Minos, Alcibiades II.

Als Anhang zu Abth. II.: Theages, Erastae, Alcibiades I., Menexenus, Hippias major, Clitopho.

Die zeitliche Folge, in welcher die Gespräche von Plato veröffentlicht worden seien, müsse, meint Schleiermacher, im Allgemeinen mit der methodischen Ordnung zusammenstimmen, so dass, wenn sie aus äusseren Merkmalen ermittelt werden könnte, hierin die natürliche Probe zu jener Anordnung läge; nur dürfe ein vollkommenes Zusammenstimmen in allem Einzelnen doch nicht erwartet werden, „weil nämlich die äussere Entstehung eines Werkes noch anderen äusserlichen und zufälligen Bedingungen unterworfen ist, als seine innere Entwickelung, welche nur inneren und nothwendigen folgt" (S. 27). Was innerlich eher vorhanden war, kann äusserlich später erscheinen. Aber die Abweichungen werden gering sein. Nur glaubt Schleiermacher nicht, dass sich auf diesem Wege vieles Sichere ergeben werde, kaum mehr, als was Tennemann bereits ermittelt habe. Der Hauptwerth solcher historischen Untersuchungen werde darin liegen, dass die Reihen-

folge, die aus den methodischen Beziehungen sich ergebe, an einzelnen Puncten auch auf bestimmte Jahre bezogen und mit den äusseren Begebenheiten in Verbindung gesetzt werden könne.

Wenn Schleiermacher von „Entwickelung" der Platonischen Gedanken redet (I, 1, S. 27, 42, 48; II, 3, S. 13 u. öfter), so ist darunter, dem Zusammenhange gemäss, die methodische zu verstehen. Einen stufenweisen Fortschritt des philosophischen Bewusstseins bei Plato selbst während der Zeit, in welcher er seine Werke verfasste, so dass sich derselbe in den Werken kund gäbe, statuirt Schleiermacher nicht, und eine solche Ansicht würde sich auch nicht mit dem Princip der methodischen Gestaltung des ganzen Complexes der Dialoge von dem frühesten an vertragen, welches durchgängige Gleichheit der Grundgedanken zur Voraussetzung hat. Wohl aber erkennt Schleiermacher an, dass Plato in dem langen Zeitraum seiner schriftstellerischen Thätigkeit im Einzelnen vielfach seine Gedanken berichtigt oder auch gegen andere vertauscht haben möge, und ist keineswegs geneigt, anzunehmen, „was nach Beobachtung unserer heutigen Philosophen so wunderlich scheinen muss, dass es nicht ohne den strengsten Beweis geglaubt werden dürfte: dass er vom Antritt seiner lehrenden Laufbahn und noch früher immer so gedacht habe, wie hernach" (I, 1, S. 38). Und an einer sehr bemerkenswerthen Stelle in der Einleitung zum Phaedo sagt er (II, 3, S. 12 f.), Plato lege uns im Phaedo in der Person des Sokrates Rechenschaft ab von seinen Fortschritten in der Speculation und von den Wendungen seiner philosophischen Laufbahn, wie er den Anfang (?) mit Anaxagoras gemacht habe, wie er durch diesen die Idee des Guten und die Herrschaft der Vernunft erkannt habe, dann (?) nach Verwerfung der Empedokleischen Physik, durch Kritik der Eleatischen und Heraklitischen (?) Philosophie zu dem Resultate gelangt sei, dass nur die ewigen Formen das Beharrliche seien zu dem Wechselnden und die wahren Einheiten zu dem Mannigfaltigen, und das Fundament aller echten Erkenntniss und Wissenschaft. (Hiermit hat freilich Schleiermacher den Inhalt der Stelle im Phaedo nicht genau wiedergegeben.) Ueber die Zeit, in welche dieser philosophische Entwickelungsprocess Plato's gefallen sein möge, spricht sich Schleiermacher nicht mit Bestimmtheit aus; um der Harmonie mit seiner allgemeinen methodologischen Ansicht willen muss angenommen werden,

was auch die Worte selbst am nächsten legen, dass diese Selbstbildung vor den Antritt der „lehrenden Laufbahn" falle. Doch kann Schleiermacher nicht gemeint haben, dass sie hiermit völlig beschlossen gewesen sei; denn er spricht auch von späteren „Bildungsstufen" (II, 3, S. 10), er sagt, es sei leicht zu sehen, dass dem Plato, indem er die Rechenschaft über seinen Bildungsgang niedergeschrieben (im Phaedo, also einem der späteren Dialoge, der vielleicht auf sicilische Erlebnisse anspiele) „auch die Idee des Guten nicht mehr zu fremd gewesen oder zu unklar, um aus ihr beide Wissenschaften (die Ethik und Physik) aufzubauen" (S. 11 ff.). Aber dieses Klarerwerden und diese wachsende Vertrautheit ist nicht sowohl eine Aufnahme neuer Elemente, als vielmehr eine Entfaltung der schon gewonnenen. Die „Entwickelung" der Lehre von der Seele (S. 13) ist doch wieder mehr planmässige Darstellung, als eigener Fortschritt.

Da unsere gegenwärtige Hauptaufgabe in der Darstellung und Kritik des Gegensatzes zwischen der Schleiermacherschen und Hermann'schen Ansicht liegt, so mögen die nach Schleiermacher und vor Hermann aufgetretenen Forscher, namentlich Ast, Socher und Stallbaum, hier nur in der Kürze erwähnt werden.

Friedr. Ast („Platon's Leben und Schriften", Leipz. 1816) erkennt mit Schleiermacher an, dass bei Plato „Form und Stoff der Dialoge aus Einem Keime erwachsen und darum unzertrennlich in einander verwebt sind" (S. 36). Aber er bezieht im Gegensatze zu Schleiermacher diese Einheit von Stoff und Form wesentlich nur auf die einzelnen Dialoge und auf diejenigen Verbindungen mehrerer untereinander, welche von Plato selbst ausdrücklich als solche bezeichnet sind: Theæt., Soph., Politic. (nebst Philosophus); — Politia, Tim., Critias (nebst Hermocrates), nicht auf das Ganze der Dialoge. Ast erklärt sich gleich sehr gegen die Ansicht der Früheren, als habe Plato sein „System", das man fälschlich so nenne, in seinen Schriften niederlegen und in jeder derselben einen besonderen Theil seiner Philosophie abhandeln wollen, wie gegen die Meinung „einiger unter den Neueren" (d. h. Schleiermacher's und seiner Anhänger), als habe er „seine Grundsätze und Ideen nach und nach bis zur vollständigen Darstellung zu entwickeln" beabsichtigt. Nach Ast ist „jedes der grösseren Gespräche ein so in sich selbst geschlossenes,

organisch gebildetes Ganzes (ζῶον), dass es nur, wenn es in seinem eigenthümlichen Leben aufgefasst wird, begriffen und richtig beurtheilt werden kann" (S. 38 f.). Die Einheit, welche die sämmtlichen Dialoge mit einander verbinde, liege nur in dem „Geist der Platonischen Weltanschauung" (S. 40); die verschiedenen Dialoge wollen „die Centralidee des Platonismus, das καλὸν und ἀγαθόν, in den verschiedenen Sphären des Lebens nachweisen". Scheint Ast durch diese letztere Äeusserung der früher herrschenden Ansicht einer systematischen Gliederung sich anzunähern, so bleibt doch der Gegensatz gegen dieselbe bestehen, dass Ast nicht in der Erkenntniss, sondern in der künstlerischen Darstellung den obersten Zweck der Platonischen Dialoge findet. „Allseitig gebildete, vollendete Menschheit darzustellen" (S. 37) sei Plato's Tendenz. Dieses Ziel hat Plato nach der Ansicht von Ast durchaus erreicht. Ast identificirt Platonismus und Vollkommenheit. Plato ist entfernt von jeder Einseitigkeit der Speculation, seine Eigenthümlichkeit ist die Auflösung aller relativen Eigenthümlichkeit in der Idee der Philosophie selbst, und so sind auch seine Schriften über alle Einseitigkeit der Darstellung erhaben (S. 4 f.; S. 37). Das theoretische und praktische Element durchdringen einander in der künstlerischen Darstellung, die den wahren Weisen als den vollendeten Menschen schildert (S. 37). Es gibt Schriften von didaktischer Tendenz, wie die Gruppe des Theaetet; es gibt andere, worin „der philosophische Zweck fast ganz verschwindet und nur das Geschichtliche und Politische hervortritt", Ast glaubt hierfür den Protag. und Gorg. als Beispiele nennen zu dürfen, und rechnet dahin überhaupt die Jugendwerke; in den vollendetsten Schriften aber durchdringen sich auf's Vollständigste das poetische und das dialektische Element. Ast findet in Plato's vollendetsten Werken die Producte seines gereiftesten Alters; in den „dialektischen" Dialogen, in denen das poetische Element zurück-, das didaktische in den Vordergrund tritt, die Werke der mittleren, Megarischen Periode; in den Dialogen aber, worin das Poetische und Dramatische vorherrschend ist, Schriften aus der Sokratischen Periode, d. h. aus der Zeit vor und kurz nach dem Tode des Sokrates. Ast ordnet demnach (S. 53) die Dialoge, die er für die allein echten hält, nach Auswerfung sehr vieler anderer, die ihm für unecht gelten, in folgende Gruppen:

1. Sokratische: Protag., Phaedr., Gorg. und Phaedo;

2. dialektische; Theaet., Sophist., Politicus; Parmenides und Cratylus;

3. rein wissenschaftliche oder Sokratisch-Platonische: Philebe. Sympos., Politia, Tim. und Critias.

Aus dem Angeführten geht hervor, dass, so nahe sich diese, Eintheilung in ihrem Resultate mit der Schleiermacher'schen berührt, so wenig der Gesichtspunct, aus welchem die Dialoge von Ast betrachtet und eingetheilt werden, mit dem Schleiermacher'schen übereinkommt. Was die Weise der Polemik betrifft, so hat sich Ast fast durchaus damit begnügt, seine Gesichtspuncte denen seines grossen Vorgängers gegenüberzustellen, ohne Schleiermacher's Auffassung eingehend zu reproduciren und seine Argumentation der Kritik zu unterwerfen. Ast fragt z. B. an der Hauptstelle (S. 39), wo er, die Sache ziemlich leicht nehmend, gleichzeitig und wie mit Einem Schlage die Ansicht der Systematiker und die der Methodologen (so mag um der Kürze willen zu sagen verstattet sein) bekämpft und seine Ansicht von dem ästhetischen Elemente als Selbstzweck rechtfertigen will: Hätte Plato eine bloss philosophische Tendenz gehabt, wie ist es denkbar, dass er seinem eigenen Zweck durch die dramatische Behandlung und poetische Ausschmückung hätte entgegenwirken sollen? Diese wäre dann nur müssiger Prunk. Wie liesse sich ferner dieses damit in Verbindung setzen, dass wir in den meisten der Platonischen Gespräche kein philosophisches Resultat, keinen bestimmten Anfangs- und Endpunct der Untersuchung finden, und dass in den mehrsten nichts entschieden wird? Dass Plato den Leser, statt ihn zu belehren, nur verwirrte und ihm selbst seine vorige gewisse Meinung und Ueberzeugung zweifelhaft machte, ohne ihm eine andere und bessere darzubieten? (S. 39 f.) — Nun, auf alle diese Fragen hat ja doch Schleiermacher eine Antwort gegeben, und eine sehr ausgeführte, die jedes thatsächlich gegebene Moment berücksichtigt und auf ein bestimmtes Princip, das methodologische, bezieht; Schleiermacher hat in eben jenem Charakter der Platonischen Dialektik ein Argument für seine Ansicht von einem methodischen Bande, das die verschiedenen Dialoge alle unter einander verknüpfe, zu finden geglaubt. Möglich, dass er irrte; aber so wäre es die Aufgabe von Ast gewesen, zu zeigen, warum Schleiermacher's Antwort nicht genüge. Ast ist so weit davon

entfernt, diese Aufgabe befriedigend zu lösen, dass er sich derselben nicht einmal irgendwie unterzieht. Er gibt nicht Schleiermacher's Antwort an; vielweniger sagt er ein Wort zu ihrer Widerlegung; ja, was schlimmer ist, indem er jene Fragen als rhetorische hinstellt, erweckt er den Anschein und argumentirt gestützt auf den Anschein, als ob eine Antwort, wenigstens eine irgendwie beachtenswerthe, die auf ein anderes Resultat, als das seinige, führe, überhaupt nicht existire, noch existiren könne. Gewiss die leichteste, aber auch die unbefriedigendste Weise, mit Schleiermacher's Antwort fertig zu werden. Man hat oft Ast „hyperkritisch" genannt im Blick auf seine Resultate, insbesondere auf die vielen Verwerfungsurtheile hinsichtlich der Echtheit mancher unter Plato's Namen auf uns gekommenen Dialoge; hier aber liegt uns in seiner Methode ein Beispiel nicht etwa von einer durch Ueberspannung in Unkritik umschlagenden Hyperkritik, sondern ganz einfach von Nicht-Kritik, von Kritiklosigkeit vor.

Ein viel gründlicherer und besonnenerer Forscher als Ast war Joseph Socher, der (nach K. F. Hermann's glücklichem Ansdrnck) mit einem „nüchternen und handfesten Verstande" begabt, zur Ermittelung äusserer historischer Beziehungen wohlbefähigt, treu suchte und oft mit glücklichem Erfolge Richtiges fand, freilich der Würdigung der Platonischen Speculation nicht gewachsen war. Er ist von den Neueren zum Theil mehr benutzt als genannt und anerkannt worden. In seinem Werke: „Ueber Platon's Schriften", München 1820, unterwirft er die Echtheit und die Zeitfolge der Platonischen Schriften einer erneuerten Untersuchung. Bei dem Bestreben, die Zeitfolge zu ermitteln, ist sein ausgesprochener Zweck die Erkenntniss des philosophischen Entwickelungsganges Plato's, die „Biographie seines Geistes in den Perioden des Wachsens, der Vollendung, und, sei es auch, der Abnahme" (S. 5). „Es mag wahr sein, dass der grosse Mann in Jugend und Alter aus Einem Stücke bestehe und sich selbst gleich sei; aber in der Erscheinung vor sich selbst und vor Anderen entsteht er nach und nach, und das Gesetz der successiven Entwickelung und Vollendung gilt auch bei Genien" (S. 89). Als Kriterien der Zeitordnung nennt Socher (S. 39 f.): 1. die Geschichte der Zeit Plato's; 2. die seines Lebens; 3. die innere Beschaffenheit seiner Schriften. Er meint nicht mittelst derselben

„jeder Platonischen Schrift von Jahr zu Jahr ihre Zeitstelle anweisen zu können", sondern bescheidet sich, in einer Anordnung nach Perioden, etwa nach Decennien, und in einer theilweisen Bestimmung der Folge der Schriften innerhalb solcher Perioden schon einen lohnenden Gewinn der Untersuchung zu finden (S. 46). Wie die Erkenntniss der Zeitfolge der des Entwickelungsganges dienen soll, so auch umgekehrt diese, soweit sie mittelst äusserer Data oder aus der Natur der Sache sich ermitteln lässt, der genaueren Bestimmung der Zeitfolge. Den letzteren Weg schlägt Socher ein, wenn er z. B. zum Behuf der Erforschung der Abfassungszeit des Phaedrus argumentirt (S. 318): Man stelle Plato's Ideenlehre so: Meno, Phaedo, Phaedr., Tim., und man hat aufsteigende Stufenfolge, Erweiterung, Vollendung. Man fange aber mit Phaedr. an, so nimmt Leere, Unterbrechung, Abnahme die Mitte ein!" Socher nimmt im Allgemeinen eine frühere und mehr auf inneren Gründen beruhende Entwickelung Plato's an, als Hermann. Er legt den Reisen nicht eine so entscheidende Bedeutung bei, sondern meint, dass Plato wohl schon um sein dreissigstes Lebensjahr im Besitz der Grundlagen seines Systems gewesen sein möge, die er im Phaedo aufstelle: der Lehre von den Ideen, von der philosophischen Tugend und der weltordnenden Vernunft, dass aber diese Elemente sich nur langsam entfaltet haben (S. 82—84). Doch bleiben solche Betrachtungen bei Socher mehr sporadisch, und so stark er auch den Begriff der Entwickelung betont, so wenig hat er doch den Gang der Entwickelung in bestimmten Zügen dargestellt, so dass nicht ganz mit Unrecht K. F. Hermann (Gesch. u. Syst. d. Pl. Ph. S. 368) ihm „Mangel an eigener klarer und methodischer Einsicht in Plato's philosophische Entwickelung" vorwerfen mag. Die Echtheit der Dialoge misst Socher an folgenden „Normal-Werken" ab, „denen der Stempel eines eigenthümlichen Geistes in grösseren, unzweifelbareren Zügen eingeprägt ist": Phaedo, Prot., Gorg., Phaedrus, Conviv., Politia, Timaeus, wobei freilich die Aristotelischen Zeugnisse, die vor allem massgebend sein müssten, nicht erörtert werden, sondern statt dessen die blosse Berufung auf die beständige, allgemeine Anerkennung eintritt. Socher hat diese „Normalwerke" zugleich mit der Rücksicht gewählt, dass sie „verschiedenartig genug seien, um verschiedenartigen zweifelhaften als Regel der Beurtheilung zu dienen" (S. 24), und die Präsum-

tion für sich haben, „weit genug von einander entfernte Zeitpuncte in seiner Schriftenfolge darzubieten" (S. 26); er will nicht „allen eine gleiche Behandlungsart vorschreiben" und „weniger reife" Werke nicht gleich verwerfen, da sie vielleicht „in den Jahren der noch nicht ganz ausgebildeten Jugend" verfasst sein mögen (S. 27 f.); er gibt im Einzelnen die Charaktere der verschiedenen Perioden an (S. 88 bis 92, 190 ff., 299 ff.). Demnach hat Socher den Gesichtspunct der „stufenweisen Entwickelung" nicht nur bei der Frage nach der Zeitfolge der Schriften zuerst zur Geltung gebracht, sondern denselben auch bei der Frage nach der Echtheit keineswegs (wie es nach Hermann's abschwächender Darstellung S. 367 scheinen möchte) unbeachtet gelassen, und wenn er „der unechten Werke fast so viele wie der echten aufzählt" (Hermann a. a. O.), so ist theils das Verhältniss auch bei Stallbaum und Hermann nicht sehr viel anders (wenn, wie bei Socher, die schon im Alterthume verworfenen oder bezweifelten mitgezählt werden), theils liegt der Grund von Socher's Verwerfungen nicht in einer Nichtunterscheidung der Stufen. Zum Behuf der Prüfung und Anordnung der einzelnen Schriften stellt Socher vier Perioden auf: 1. bis zum Tode des Sokrates und um weniges über denselben hinaus; dieser Periode gehören an: Theag., Lach., Hipp. min., Alc. I., de Virtute, Meno, Cratylus, Euthyphro, Apol., Crito, Phaedo; 2. bis zur Errichtung der Lehranstalt in der Akademie: Io, Euthyd., Hipp. maj., Protag., Theaet., Gorg., Phileb.; 3. bis zur Grenze des Mannes- und Greisen-Alters: Phaedr., Menex., Sympos., Politia, Timaeus; 4. die Zeit des hohen Alters: Leges.

Auf dem von Socher betretenen Wege chronologischer Forschung finden wir auch Gottfr. Stallbaum in seinen verschiedenen Ausgaben Platonischer Dialoge (Gesammtausgabe in 12 Bänden Leipz. 1821 bis 26; Dial. select. in 9 Bänden als Theil der Biblioth. Graeca cur. Frid. Jacobs et Val. Chr. Frid. Rost, Gotha u. Erfurt 1827 ff., mit einer Disputatio de Plat. vita, ingen., scriptis; neue Ausgabe der Opera omnia 1833 ff.; dann auch in mehreren einzelnen Abhandlungen). Stallbaum zieht Socher's zweite und dritte Periode in eine einzige zusammen und findet die Grenze derselben gegen die letzte in der zweiten sicilischen Reise (367 v. Chr.). Er setzt in die erste Periode: Lysis, Hipp. min., Hipp. maj., Charm. (um 405), Laches, Euthydem. (403),

Crat., Alc. I., Meno, Protag., Euthyphro, Io, Apol., Crito, Gorgias. Der zweiten Periode rechnet er zu: Theaet., Soph., Politic., Parm. (als zwischen 399 und 388, dem Tode des Sokrates und der Rückkehr Plato's von der ersten sicilischen Reise geschrieben, aber erst nach 388 veröffentlicht); Phaedrus (als „Antrittsprogramm" zum Beginn der Lehrthätigkeit in der Akademie, Dial. sel. IV. 1. S. XIX. ff., was der Sache nach und zwar mit grösserer Bestimmtheit und Gründlichkeit schon Socher, S. 301 ff., gesagt hatte; in den Prolegg. zum I. Bande S. XXV. hatte Stallbaum die Vermuthung geäussert, die er a. a. O. zurücknimmt, der Dialog Phaedrus sei erst nach dem Sympos. verfasst worden), Sympos. (bald nach 385), Phaedo, Philebus, de Republ. (Olymp. 99—100, in den Prolegg. zur Ausgabe in den Dial. sel., und Rechtfertigung dieser Bestimmung gegen die von Tchorzewski nach dem Vorgange von Morgenstern und Anderen, behauptete frühere Abfassung vor den Ecclesiazusen des Aristophanes, in Jahn's Jahrbüchern, Bd. LVIII., S. 248—268), Timaeus. In die dritte Periode, nach der zweiten sicilischen Reise bis zu Plato's Tod, setzt Stallbaum die Leges und den Critias; den letztgenannten Dialog, von dem Plutarch sagt, dass Plato an seiner Vollendung durch den Tod gehindert worden sei, soll Plato vor den Gesetzen begonnen haben, um ihn nachher zu Ende zu führen (Opp. VII, 377).

Stallbaum's Untersuchungen über Echtheit und Reihenfolge der Platonischen Dialoge sind, obschon ihnen der Gedanke einer stufenweisen Entwickelung der Philosophie Plato's zum Grunde liegt, doch vorwiegend Einzelforschung. Das Verdienst die chronologische Untersuchung über die Abfassung der Platonischen Schriften durchweg in den Dienst der Ermittelung des Entwickelungsganges der Philosophie Plato's gestellt zu haben, gebührt Karl Friedrich Hermann (in seinem Werke: „Geschichte und System der Platonischen Philosophie," erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg 1839, und in zahlreichen Monographien). Er ist der Erste, der einen solchen „Entwickelungsgang" nicht bloss behauptet und in wenigen Einzelheiten nachzuweisen, sondern in allen seinen Stadien darzulegen versucht hat, indem er denselben in seinen Grundzügen schon aus dem Lebensgange Plato's abnehmen zu können, im Einzelnen aber in der Folge der Dialoge,

deren Chronologie sich mit einer für diesen Zweck genügenden Vollständigkeit und Sicherheit ermitteln lasse, ausgeprägt zu finden glaubt.

Doch hatte schon vor K. F. Hermann ein ausgezeichneter, aber von den Meisten und auch von Hermann selbst kaum beachteter Forscher einen in den Schriften Plato's sich kund gebenden Entwickelungsgang seiner philosophischen Ansichten angenommen und in der Fundamentaldoctrin, der Ideenlehre, nachzuweisen gesucht, obschon ohne vollständige specielle Beziehungen auf die einzelnen Schriften und ohne philologisch-historische Untersuchungen über deren Abfassungszeit. Dieser Forscher ist der Philosoph Johann Friedrich Herbart. Schon 1805 in einer noch heute keineswegs veralteten Abhandlung: „*De Platonici systematis fundamento commentatio*" (wieder abgedruckt in den „Sämmtlichen Werken", Leipzig 1850 bis 52, Bd. XII., S. 61 bis 81), und darnach in erläuternden Zusätzen (ebendas. S. 81 bis 88; S. 88 bis 96), und wiederum an einzelnen Stellen seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie (1. Auflage, 1813, 4. Aufl. 1837, wieder abgedruckt im ersten Bande der „Sämmtlichen Werke") sucht Herbart die Bedeutung, die Genesis und die stufenweise Umbildung der Ideenlehre darzulegen, jedoch so, dass er in der Umwandlung nicht (wie Hermann) einen Fortgang zu höheren Stufen, sondern vielmehr eine Mitaufnahme heterogener Bestimmungen in Folge nothgedrungener Rücksicht auf anfangs Unbeachtetes zu finden meint. An ihn hat sich insbesondere Strümpell, „Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen", Leipz. 1854, angeschlossen. Es erscheint als angemessen, diese Herbart'sche Ansicht, obschon Hermann nicht an dieselbe anknüpft, da doch im Verfolge unserer Erörterungen darauf Bezug genommen werden muss, an dieser Stelle vor der Exposition der Hermann'schen Doctrin zu skizziren.

Was ist, fragt Herbart, die Platonische Idee? Herbart will ebensowenig, wie Schleiermacher, die Platonischen Lehren dem Schematismus irgend eines unserer modernen Systeme einordnen, sondern Plato's eigenen Ausgangs- und Zielpunct erforschen und daraus das Ganze seiner Philosophie begreifen. In welcher Region philosophischer Forschung Plato sich befinden mag, immer blickt er hin und lenkt den Blick seiner Schüler auf die Ideen, das Gute, das Wahre, das Sein, die Bewegung an

sich und die Ruhe, das Wissen an sich und die Wahrheit etc. Zur Ideenlehre ist Plato gelangt, da er einen Ausweg suchte, um den metaphysischen Schwierigkeiten zu entgehen, in welche seine Vorgänger, insbesondere Heraklit und die Eleaten, sich verwickelt hatten. Aus dieser Entstehungsart der Ideenlehre wird ihre Bedeutung verständlich. Das Werden, welches in die Sinne fällt, und welches als Charakter aller Wirklichkeit von Heraklit angesehen worden war, ist mit dem inneren Widerspruche behaftet, dass das Nämliche eine gewisse Qualität und doch auch deren Gegentheil an sich tragen soll. Es gibt einiges in unseren Wahrnehmungen, sagt Plato de Rep. p. 523 A, was uns durchaus nöthigt, die Vernunft zur Untersuchung mit herbeizurufen, und zwar dadurch, dass sich zeigt, wie die Wahrnehmung nichts Gesundes hat. Dieses Hinausweisen der Wahrnehmung über sich selbst erfolgt da, wo die eine Wahrnehmung in die entgegengesetzte umschlägt, so dass dem Wahrgenommenen irgend eine bestimmte Qualität, in der es zunächst erscheint, mit nicht vollerem Rechte, als auch deren gerades Gegentheil, beigelegt werden kann. Jedes wahrgenommene Schöne oder jedes der vielen schönen Individuen zeigt sich irgendwie auch als hässlich, und jede gerechte Einzelhandlung bei einer anderen Betrachtungsweise oder unter anderen Umständen auch als behaftet mit irgendwelcher Ungerechtigkeit, das Grosse im Vergleich mit noch grösseren Dingen auch als klein, das Schwere auch als leicht u. s. w. Was aber mit solchen Widersprüchen behaftet ist, das i s t nicht, sondern w i r d nur; es schwebt zwischen dem Sein und Nichtsein in der Mitte. Auf diese widerspruchsvolle Mitte geht die M e i n u n g. Was aber i s t, muss so, wie es ist, durchaus sein, und darf nicht aus seiner Qualität heraustreten. Auf ein solches widerspruchsloses Sein muss das W i s s e n gehen. Wie aber finden wir ein solches Sein? Das Werden, bei dem Heraklit stehen bleibt, hat zwei Elemente, gleichsam zwei Factoren in sich, deren jeder für sich die gesuchte Constanz aufweist. Demselben Seienden sollen im Werden einander entgegengesetzte Qualitäten zukommen. Somit sind einerseits das Sein, andererseits die Qualitäten die Factoren des Werdens. Da nun das Widersprechende verworfen werden muss, und doch, um der Absurdität, dass nichts sei, zu entgehen (*„ne nihil omnino sit“*, Herbart. l. l. p. 49 = 81), etwas als seiend anerkannt werden muss, und zwar etwas, was sich

nicht selbst widerspricht, so bedarf es einer Zerlegung des Werdens in seine Factoren. Für den, der den Widerspruch erkannt hat und vermeiden will, eröffnen sich zwei Wege: man kann ausschliesslich den einen, oder ausschliesslich den anderen jener Factoren gelten lassen, deren jeder für sich allein, aber auch nur so, widerspruchslos ist, das Sein, oder die Qualitäten. Jenes ist die Lehre des Parmenides, dieses die des Plato. Und so bezeichnet Herbart durch einen der Arithmetik entlehnten Ausdruck bildlich das Verhältniss der Platonischen Ideenlehre zu dem metaphysischen Princip des Heraklit und zu dem des Parmenides mit folgenden Worten:

„*Divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis: habebis ideas Platonis!*"

Dieser Herbart'sche Satz ist nur innerhalb des angegebenen Zusammenhanges verständlich, von demselben abgelöst, lässt er unklar, wie denn die Division mit der οὐσία, welche doch als Einheit erscheint, einen von dem Dividendns verschiedenen Quotienten ergeben könne, so dass die Frage Zeller's (Philosophie der Griechen, Bd. II, 1. Aufl., 1846, S. 192): „warum nicht lieber umgekehrt"? — sowie die spätere Aeusserung desselben (2. Aufl., 1859, S. 420): „wofür man aber auch ebensogut umgekehrt sagen könnte: divide οὐσίαν Parmenidis etc." nahe lag, aber doch auch in jenem Gedankenzusammenhang ihre volle Lösnng findet. (Mit Recht setzt übrigens Strümpell, Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, S. 112, hinzu: „Plato erweiterte den Satz: 'Die Qualitäten sind' als giltig für das in allen logischen Begriffen Gedachte".)

„Substanzen" sind nach Herbart die Platonischen Ideen nicht, sofern unter „Substanz" das Ding zu verstehen ist, welchem mehrere, und zwar veränderliche, Eigenschaften anhaften. Wohl aber kommt ihnen ein reines Sein, eine absolute Selbstständigkeit, und eine von allem Sinnlichen gesonderte Existenz zu. Sie sind die Objecte des Wissens in ganz analoger Weise, wie die sinnlichen Dinge die Objecte der Wahrnehmung sind. Die Platonischen Ideen sind absolute (als absolut gedachte, hypostasirte) Qualitäten.

Wie weit Herbart in dem Angegebenen Plato's ursprüngliche Ansicht getroffen, wie weit namentlich die Genesis der Ideenlehre richtig angegeben habe, ob er nicht, etwa durch seine

eigene Metaphysik verleitet, Plato aus dem Satze des Widerspruchs und dem Begriffe des Seins allein habe Folgerungen ziehen lassen, welche historisch bei diesem vielmehr durch die Sokratische Begriffslehre vermittelt sind, mag später (in dem Abschnitt über innere Beziehungen Platonischer Schriften auf einander) untersucht werden. Hier fügen wir die Annahmen bei, welche Herbart über die späteren Umbildungen, die er in der Platonischen Lehre findet, theils in den „Zusätzen" zu jener Abhandlung, theils in dem „Lehrbuch" aufstellt. Er selbst bezeichnet die Aeusserungen in den „Zusätzen" (Werke, XII, S. 89) als eine „Ergänzung der Andeutungen in seiner Schrift, gereift mehr im ferneren Ueberdenken als durch wiederholte Lectüre".

Herbart unterscheidet in der Platonischen Lehre drei „Stufen ihrer Entwickelung". Auf der ersten findet sich das Ursprüngliche, Allgemeine, rein Charakteristische und meistens Vorherrschende; einzelne Untersuchungen führen zur zweiten und dritten, wo es Umbildungen, Zusätze und Inconsequenzen gegen das Ursprüngliche gibt, welches jedoch in denselben immer noch sichtbar bleibt. (Unter den von Herbart statuirten „Stufen" sind demnach nur die verschiedenen Formen und Seiten der Lehre, die nach einander entstanden seien, zu verstehen.) Als die erste „Stufe" oder das Fundament des Ganzen bezeichnet Herbart die Lehre von den Ideen als selbstständigen Wesen, und von ihren ursprünglichen logischen und realen Verhältnissen unter einander. (Vom Herbart'schen Standpuncte aus ist übrigens Strümpell's Zerlegung der so gefassten „ersten Stufe" in eine erste und zweite, wovon jene auf die Ideen als einfache, absolute Qualitäten, diese auf die von jenem Princip aus schon inconsequente Annahme einer Gemeinschaft der Ideen unter einander geht, unverkennbar eine formale Verbesserung.) Die zweite Stufe der Platonischen Lehre ist nach Herbart die Lehre vom Guten als dem Haupte erstlich des Ideenreiches und dann der Sinnenwelt. Die Idee des Guten bleibt nicht eine in der Mitte der übrigen, sondern wird dem Plato die Gottheit selbst; darüber verlieren die anderen ihre strenge Selbstständigkeit, ihr Von-Selbst-Sein; das ἀγαθὸν wird zum αἴτιον ihrer beharrenden Existenz, wozu die Definition passt: ἀγαθὸν αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι, Def. p. 296. Alle übrigen Verhältnisse bleiben. Die Ideen werden nicht etwa zu Gedanken der Gottheit, sondern bleiben etwas objectiv-Reales; nur nehmen

sie jetzt ihre Realität zu Leben von der aus ihrer Mitte emporgestiegenen höchsten Idee. Es sind ästhetische, ethische und religiöse Rücksichten, welche zu dieser Umbildung Anlass gegeben haben. Weil Plato, meint Herbart, die Unabhängigkeit der ästhetischen Urtheile von aller Theorie, die wesentliche Verschiedenheit des Wahren und des Vortrefflichen, gleich den meisten Philosophen nicht erkannte, so hat das Theoretische unter dem Praktischen gelitten, ist die Ideenlehre durch Erhebung des Guten zum Realprincip „in ihren ersten Gründen verdorben" worden, und andererseits hat auch das Praktische unter dem Theoretischen gelitten, ist der Musterbegriff des Guten nicht klar und allseitig entwickelt worden, weil die absolute Selbstständigkeit, die dem obersten metaphysischen Princip zugestanden werden musste, auf den ethischen Charakter der Güte fälschlich übertragen und somit die Güte ungenau nur als Wohlthun, und zwar als absolutes Wohlthun gefasst wurde, welches diejenigen selbst schaffe, denen es wohlthue. (Uebrigens bemerkt doch Strümpell auch vom Herbart'schen Standpuncte aus mit Recht, dass die Unterordnung aller anderen Ideen unter die Idee des Guten nur ein weiterer Fortgang auf einer aus rein dialektischen Gründen schon betretenen Bahn, nämlich der Statuirung einer Gemeinschaft und Rangordnung unter den Ideen, entsprechend der in allen nicht identischen Urtheilen sich kund gebenden Gemeinschaft der [subjectiven] Begriffe untereinander sei.) Als dritte Stufe der Platonischen Lehre fasst Herbart den Versuch Plato's, von der Sinnenwelt mit Einschluss des physischen Lebens „eine annehmliche Meinung vorzubringen". Zu den auf dieser Stufe ausgebildeten Lehren gehören die von der Materie und dem Raume als der Bedingung gleichartiger Vielheit, von den Einzelseelen und den sinnlichen Dingen als Mittelwesen, die zwischen Sein und Nichtsein schweben, entstanden durch eine unerklärbare Theilnahme der Materie an den Ideen. Auch bei der Annahme eines Mitteldings zwischen Sein und Nichtsein, die freilich gegen die logischen Gesetze verstösst, ist Plato durch ethische Rücksichten mitbestimmt worden; denn das Handeln geht nicht auf die Ideen, welche sind, sondern auf die Einzeldinge, welche werden und wechseln. Die Ansichten über das Reich der sinnlichen Erscheinungen legt Plato hauptsächlich in ein der spätverfassten Schrift,

dem Timaeus, dar, indem er bemerkt, dass hier nur ein Meinen, nicht ein Wissen möglich sei.

(Auf die letzte Gestalt, welche nach den Berichten des Aristoteles die Platonische Ideenlehre unter Pythagoreischen Einflüssen angenommen hat, geht nicht Herbart, sondern nur Strümpell näher ein.)

Kehren wir nach diesem Rückblick auf den ersten unter den neueren Versuchen, verschiedene Stufen in der Philosophie Plato's zu unterscheiden und dieselben in den erhaltenen Schriften documentirt zu finden, zu Hermann's durchgeführterem Unternehmen zurück, so fällt neben der weit vollständigeren Beziehung auf die einzelnen Schriften und der Anknüpfung an Plato's Lebensverhältnisse sogleich der wesentliche Unterschied in die Augen, dass Hermann die successive Umbildung der Platonischen Philosophie weit mehr auf den Einfluss der verschiedenen äusseren Bildungs-Momente, insbesondere der philosophischen Richtungen, zu denen Plato nach und nach in innigere Beziehung getreten sei, Herbart dagegen durchweg auf innere, philosophische Gründe zurückführt. Aber nicht nur der Grund der „Entwickelung", sondern auch das Wesen und die Art der „Entwickelung" wird von Beiden verschieden bestimmt. Den Terminus gebrauchen Beide (Herbart z. B. Werke XII., S. 89); aber bei Herbart liegt in demselben keine Beziehung auf Vollkommenheit, nicht der Sinn eines Fortschrittes zum Besseren; Herbart sucht nur die Genesis als solche zu verstehen, was auch dem Gesammtcharakter seiner Philosophie, sofern dieselbe auf die Erkenntniss der Wirklichkeit gerichtet ist (also in den nicht ästhetischen Disciplinen), entspricht; Hermann dagegen versteht unter „Entwickelung" den Fortschritt zu höheren Stufen; er nimmt in die geschichtliche Betrachtung im Ganzen und Einzelnen das teleologische Element mit auf, den Glauben an einen stufenweisen Fortgang zum Besseren; er findet in den historischen Erscheinungen den „Beweis einer höheren weltgeschichtlichen Nothwendigkeit, die die Geschichte der Menschheit ebenso, wie die der Wissenschaft umfasst", und zwar einer Nothwendigkeit von nicht bloss causalem, sondern auch finalem Charakter, die beide Gruppen, politische Gestaltungen und wissenschaftliche Doctrinen, „mit wunderbarer Uebereinstimmung verknüpft, um jede an der anderen neuen Aufschwung und frischen Stoff gewinnen zu lassen" (S. 192 f.).

In diesen Anschauungen, wie auch in vielen einzelnen Annahmen (z. B. in dem Urtheil über manche ältere Philosophen, dann besonders über die Sophistik, deren berechtigte Seite in dem „Festhalten an dem formalen Charakter der Herrschaft des Geistes über den Stoff" liege, über die Sokratik, die den Menschen „nicht in seiner selbstbestimmten Vereinzelung, sondern die Menschheit in ihrer von der Gottheit erhaltenen ewigen Bestimmung" zum Massstab aller Dinge erhebe, über den Platonischen Staat als einen Versuch der Restauration des althellenischen Princips der natürlichen, reflexionslosen Einheit des Einzelnen mit der Gemeinschaft, also des Princips der „substantiellen Sittlichkeit"), ist Hermann, vielleicht mehr, als er selbst es sich gesteht, durch den Einfluss des Hegelianismus bedingt, an den selbst die Terminologie vielfach erinnert. Freilich erinnert auch nur Gedanke und Terminus oft an jene Philosophie; Hermann setzt, und wohl nicht bloss zum Behuf der Darstellung für eine „zahlreiche Menge von Gebildeten", deren Begehren er auch zu begegnen hofft (Vorr. S. XV.), populärere Ausdrücke und Gedankenformen an die Stelle der Hegel'schen, und auf der anderen Seite besitzt Hermann die umfassendere und genauere Kenntniss der Einzelheiten, einen weit geübteren, ungleich schärferen kritischen Blick und auch mehr historische „Unbefangenheit", obschon diese nach ihrem echten Sinne weder ihm selbst in so vollem Masse eignet, noch auch Hegel und seinen besseren Schülern in dem Grade fehlt, dass die Schärfe der Hermann'schen Acusserungen gegen die „Bannformeln der Schulsprache" bei den „über Zeit und Raum erhabenen Philosophen", die „Hochgewässer des Zeitgeschmacks" und die hinfälligen „Prachtgebäude der Gegenwart" (S. XVI ff.) durchaus als gerechtfertigt erscheinen könnte. Uebrigens erkennt Hermann auch mit offenem Danke das „wesentliche Verdienst der neuesten Systeme" an (der Plural wird wohl so zu fassen sein, wie bei Plato die Zusammenstellung: ein sicilischer oder italischer Mann, und vielleicht bei Isokrates in der Rede an Philipp von Macedonien der Plural: *τοῖς νόμοις καὶ ταῖς πολιτείαις ταῖς ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναις*), „die geschichtliche Betrachtung emancipirt und durch den Nachweis des nothwendigen Zusammenwirkens aller Momente zu dem grossen Ganzen einem jeden von diesen an seiner Stelle sein eigenthümliches Recht zuerkannt zu haben" (S. XVI f.). Der zunächst

bloss negative Ausdruck der „Emancipation", der auf ein vermeintlich glückliches Loskommen von aller Philosophie deuten zu sollen scheinen möchte, erhält seine Ergänzung und positive Bestimmung durch den beigefügten Zusatz von der Anerkennung des eigenthümlichen Rechtes eines jeden Momentes, die ja doch nicht ohne Philosophie, sondern nur auf Grund der durchgebildetsten Philosophie erfolgen kann, welche über die einfache Messung am eigenen System (wie sie z. B. von dem Kantianer Tennemann geübt wurde) hinausführt und die Bedeutung der Stufenfolge verstehen lehrt.

Eine Emancipation von jener modernisirenden Weise früherer „Systematiker" in der Darstellung und Würdigung des Platonismus setzen sich jene neueren Forscher alle, Schleiermacher, Herbart und Hermann, zum Zweck, aber jeder von ihnen in seiner Weise. Bei Schleiermacher ist das Streben nach historischer Objectivität wesentlich auf das Ganze der Platonischen Philosophie in seiner Einheit gerichtet. Es soll der reine Gehalt des Platonismus in der ihm adäquaten, von seinem Urheber selbst ihm ertheilten Form reproducirt werden. Die Momente dieses Ganzen sind nicht Entwickelungsstufen, sondern Glieder des Organismus, zu welchem der ursprüngliche Keim sich entfaltet. Inhalt und Form sind in der Schleiermacher'schen Betrachtung die herrschenden Kategorien. *Causa efficiens* und *causa finalis* sind noch in ungeschiedener Einheit beisammen, indem Plato nach Schleiermacher's ausdrücklicher Erklärung mit „grosser Absichtlichkeit" (I. S. 7) alles Einzelne geordnet hat; die Absicht aber, sofern sie sich realisirt, ist ein wirkender Zweck, und zwar ein bewusster Zweck. Entscheidende Bedeutung hat nach dieser Betrachtungsweise der Anfang. Er bestimmt alles Folgende mit gleicher Nothwendigkeit, wie der Grundriss den Bau. Herbart dagegen und Hermann versuchen auch noch wiederum innerhalb des Platonismus verschiedene historische Stufen aufzuzeigen, jede von eigenthümlichem Gehalte, und demgemäss auch von eigenthümlicher Form. Der Anfang bedingt, aber bestimmt nicht nach der Weise des Grundrisses alles Folgende. Herbart steht Schleiermacher immer noch näher, sofern auch ihm das Ursprüngliche bei Plato das Bedeutsamste ist, nämlich das Reinste und Consequenteste, und sofern ihm das System, da dessen Umbildungen aus inneren Gründen erfolgen, ein zwar

loseres, aber doch immer noch in sich selbst beschlossenes Ganzes ausmacht. Hermann aber ist in allen diesen Beziehungen Schleiermacher's eigentlicher Antagonist. Das Ursprüngliche ist ihm das Niedrigste, mindest Vollkommene. Plato gibt sich in seinen frühesten Schriften als einen Sokratiker kund, als einen genialen Schüler freilich, bei dem schon überall Tendenzen durchbrechen, die über den Standpunct des Meisters hinausführen müssen, falls sie zur ungehemmten Entfaltung gelangen, aber doch als einen Schüler, der noch nicht wesentlich über dem Meister ist. Der Unterschied der Stufen in Plato's Entwickelung ist um so grösser, da Sokrates historisch ein solcher war, wie er bei Xenophon erscheint, womit das Bild übereinstimmt, das man sich aus den historischen Partien Platonischer Schriften von ihm entwerfen kann, nämlich ein Vertreter „der andern Seite des sophistischen Princips der Relativität der Begriffe", das von ihm in Folge der Tüchtigkeit seiner moralischen Gesinnung gegen den Dünkel vorschneller Urtheile ebenso gewandt wurde, wie von den Sophisten gegen die wahrhaft moralischen Grundsätze; er vollzog den Fortschritt von der individuellen zu der allgemeinen Subjectivität, aber ohne ein entwickeltes speculatives Bewusstsein, so dass, um antimoralische Consequenzen fern zu halten, die Persönlichkeit des Lehrers die Blösse der Lehre überstrahlen musste (S. 231 ff.; S. 236, vgl. n. 291, S. 323; S. 254 ff.). Plato's eigene Fortentwickelung aber war nicht eine blosse Entfaltung des Sokratischen und auch nicht eines ursprünglich Platonischen Princips aus sich selbst, sondern eine successive Assimilirung der philosophischen Errungenschaften aller früheren Denker, bei welcher Receptivität und Spontaneität, Aneignung und Verarbeitung, Bestimmtwerden durch das Gegebene unter Umbildung des eigenen Standpunctes und Umbildung des Gegebenen vermöge der volleren Einsicht, die der jedesmal schon errungene Standpunct gewährte, beide gleich wesentlich waren. Es besteht in allen diesen Beziehungen zwischen Schleiermacher's und Hermann's Ansichten derselbe Gegensatz einer den Anfang und einer den Fortschritt betonenden Richtung, der sich in vielen lebhaften wissenschaftlichen Kämpfen sowohl innerhalb der Philologie, als auch auf mehr als einem der an die Philologie angrenzenden Gebiete zu aller Zeit, ganz besonders aber in unserer Gegenwart, kundgegeben hat und kundgibt. Aus diesem Verhältniss erwächst der Platonischen Frage

neben der Bedeutung, die sie an sich selbst beanspruchen darf, noch ein wesentliches allgemeineres Interesse.

Hermann ist sich seines antagonistischen Verhältnisses zu Schleiermacher, ebenso aber auch des gemeinsamen Bodens, den der Gegensatz voraussetzt, wohl bewusst. Er erklärt ausdrücklich, „das Gelingen seiner ganzen Arbeit von der Begründung seines Widerspruchs gegen Schleiermacher abhängig zu machen" (S. 347); ebenso aber auch, „dass damit den wirklichen Vorzügen dieses grossen Mannes nicht zu nahe getreten werden solle, der jedenfalls zuerst ein tieferes Eindringen in den Geist der Platonischen Schriften angeregt habe" (S. 347 f.). Auch erklärt er sich mit Bestimmtheit darüber, worin seine Uebereinstimmung mit Schleiermacher liege, und worin die Differenz. Gemeinsam ist, wie Hermann anerkennt, ihm selbst und Schleiermacher „der oberste Grundsatz", das Streben nach einer rein geschichtlichen Betrachtungsweise. Hermann setzt hierin sein eigenes oberstes Ziel (S. XI ff.; S. XVII f.; S. 8 ff.; S. 368 ff. und öfter), und er gesteht auch Schleiermacher zu, dass dieser richtig gesehen habe, wie eine fruchtbare Betrachtung der Platonischen Schriften nicht anders möglich sei, als indem man die falschen von den echten ausscheide und diese sodann in der Ordnung verfolge, in welcher sie aus Plato's Geiste hervorgegangen seien (S. 348). Schleiermacher's Vorgänger hüllten Platonischen Inhalt in ein modernes Gewand; gleichzeitig brachten Andere ihre eigenen trivialen Gedanken in schlecht nachgeahmter Sokratischer Gesprächsform zu Markte; Schleiermacher unternahm es, „zum ersten Male wieder Platonischen Geist in Platonischer Weise erscheinen zu lassen" (S. 362). Hermann gesteht, dass dieses Unternehmen gross und berechtigt genug gewesen sei, um „trotz seiner Fehlgriffe" nicht nur den mächtigen Einfluss der Schleiermacher'schen Betrachtungsweise auf die Zeitgenossen zu erklären, sondern „auch uns gerechte Bewunderung abzunöthigen" (S. 362). Aber auch nur in dem „obersten Grundsatze" stimmt Hermann mit Schleiermacher überein; er meint diesem Grundsatze (rein historischer Betrachtung) die entschiedenste Bekämpfung der Schleiermacher'schen Theorie schuldig zu sein (S. 348). Hatten die Früheren den Körper der Platonischen Lehre gleichsam anatomisch zerstückelt, so hat Schleiermacher die berechtigte Tendenz der Einheit, der Ver-

einigung der zerstreuten Theile zu einem organischen Ganzen, in unberechtigter Weise überspannt und so „der natürlichen Mannigfaltigkeit der Platonischen Muse den Typus einer erkünstelten Einheit aufzudringen" versucht (S. 364). Schleiermacher's Theorie zielt darauf ab, die Schriften des Philosophen „in das Prokrustesbett eines durchgängigen methodischen Zusammenhanges hineinzuzwängen" (S. 348); Schleiermacher will, dass bei Plato, wie bei Sokrates, die Methode Hauptsache sei und gewissermassen die Stelle systematischer Anordnung vertrete, und „schliesst uns so in die engen Grenzen eines methodischen Stufenganges ein" (S. 347); sämmtliche Platonische Gespräche sollen sich ohne Zerstückelung von selbst zu einem methodisch gegliederten Ganzen aneinanderreihen, das die drei Stufen eines elementarischen, eines dialektischen und eines constructiven Theiles in sich befasse; aber diese methodische Einheit hat erst Schleiermacher's Dialektik hineingetragen, welche durch die Schlaglichter, die sie auf einzelne Puncte fallen lässt, oft den Blick vom wahren Mittelpuncte ab auf Aussendinge leitet; die Nothwendigkeit geschichtlicher Abstufung wird dabei verkannt (S. 362 f.). Hermann erkennt zwar im Allgemeinen jene drei Classen Platonischer Schriften an (bei wesentlich verschiedener Einreihung der einzelnen Dialoge), aber nicht als Formen einer methodischen Entwickelung der Lehre für den Leser, sondern als Stufen einer historischen Entwickelung Plato's selbst. (S. 385 ff.). Die Annahme Schleiermacher's, dass ein und der nämliche Typus sich durch alle Schriften Plato's hindurchziehe, ist falsch; die Einheit der Schriften ist nur eine losere, begründet in dem „individuellen Geistesleben des gemeinschaftlichen Urhebers derselben, welches durch die Verschiedenheit seiner Durchgangsstufen eine viel grössere Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen rechtfertigt, als jene Annahme sie für möglich halten kann" (S. 366 f.). Der Inhalt der Platonischen Schriften kann genau und lebendig nicht ohne die Annahme einer stufenweisen Fortbildung ihres Verfassers reproducirt werden (S. 369); die Verschiedenheiten, die unter den Schriften obwalten, sind in wirklichen Veränderungen der philosophischen Anschauungsweise Plato's begründet (S. 370). Für die Entwickelung Plato's sind die Einflüsse, die er in seinem bewegten Lebensgange nacheinander auf sich wirken liess, mass-

gebend gewesen: sein Umgang mit Sokrates, seine Reisen, auf denen er sich allmählich mit den verschiedenen älteren Systemen an den Orten, wo diese ihre noch lebenden Vertreter fanden, in mündlichem Verkehr vertraut machte; endlich noch die Rückkehr nach Athen und das in gewissem Masse doch auch lernende Lehren in der Akademie. Demgemäss unterscheidet Hermann bei Plato drei schriftstellerische Perioden. Die erste umfasst die Zeit des Umgangs mit Sokrates und als „Uebergangs-Periode" die nächste Zeit nach dessen Verurtheilung und Hinrichtung bis zur Uebersiedelung Plato's nach Megara; die zweite geht von da bis zur Rückkehr Plato's von seiner grossen, nach Aegypten, Unteritalien und Sicilien gerichteten Reise, die dritte von dieser Zeit, Plato's vierzigstem Lebensjahre, wo er auch seine Lehranstalt in der Akademie gründete, bis zu seinem Tode. Der Form nach sind die Dialoge der ersten Periode Sokratisch oder elementarisch, die der zweiten vermittelnd oder dialektisch, die der dritten darstellend oder constructiv (S. 385 ff.). Auf Hermann's nähere Charakteristik dieser drei Perioden werden wir unten bei der Vergleichung seiner Ansicht mit der Schleiermacher'schen eingehen.

Der ersten Schriftstellerperiode Plato's gehören nach Hermann an: Hipp. min., Jo, Alc. I., Charm., Lysis, Laches, Protag., Euthydemus;

der Uebergangs-Periode: Apol., Crito, Gorgias, Euthyphro,, Meno, Hipp. major;

der zweiten (Megarischen) Periode: Cratylus, Theaet. Soph., Politicus, Parmenides;

der dritten Schriftstellerperiode: Phaedrus, Menex., Conviv., Phaedo, Philebus; Rep., Tim., Critias, Leges.

Wir haben uns in dem Bisherigen streng auf die Darlegung der Ansicht Hermann's, insbesondere in ihrem Verhältniss zur Schleiermacher'schen beschränkt, ohne noch seine Argumente mitzuerwähnen. Ehe wir hierzu übergehen, mögen einige Bemerkungen über die ethische Form seiner Polemik hier eine Stelle finden, da dieselbe zu auffällig ist, als dass ganz davon abstrahirt werden könnte. Es liegt der merkwürdige Contrast vor, dass Hermann einerseits von Schleiermacher mit unverkennbarer Hochachtung redet, in ihm einen „grossen Mann" von „wirklichen Vorzügen" (S. 347) verehrt, dessen Lei-

stung auch ihm „gerechte Bewunderung abnöthigt" (S. 362), sein Verfahren aus dem Gegensatz des Zeitbedürfnisses gegen geschmacklose und unkritische Zerstückelung ableitet, wodurch (doch wohl nach Hermann's Meinung auch bei Schleiermacher selbst unwillkürlich) eine Ueberspannung der Einheits-Tendenz hervorgerufen worden sei, die auch bei Andern sich zeige (S. 364 f.), „Fehlgriffe" (S. 362, also doch unwillkürliche Versehen) bei ihm findet und den Vorwurf so fasst, dass Schleiermacher trotz gewisser Umstände doch nicht an der Richtigkeit seiner eigenen Ansicht irre geworden sei (S. 350); und doch auf der andern Seite Schleiermacher wieder wie einen Sophisten behandelt, der sich in absichtlicher Unwahrhaftigkeit gefalle, mitunter fast als einen Mann, der innerlich wohl wisse, wie die Sache stehe (nämlich dass sie so sei, wie Hermann lehrt), der sich aber, etwa aus Lust, seine überlegene Dialektik zu beweisen, Mühe gebe, sie in einem andern Lichte erscheinen zu lassen, also: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, recht in rhetorisch-sophistischer Manier. Hermann wirft Schleiermacher „Entstellungen und Willkürlichkeiten" vor (S. 348), und als sollte recht die Absichtlichkeit dieses Verfahrens in's Licht gestellt werden, bedient sich Hermann des Ausdruckes, es habe desselben „bedurft, um die Schriften des Philosophen in das Prokrustesbette jenes methodischen Zusammenhanges hineinzuzwängen" (S. 348); Schleiermacher, meint Hermann (S. 350), suche eine von ihm wohl gefühlte Anomalie mit vagen Möglichkeiten zu „bemänteln"; Schleiermacher „schiebt" Platonischen Stellen einen unrichtigen Sinn „unter" (S. 353); er „klammert sich an" an Sätze, die doch nichts beweisen können, verfährt also nach Hermann wie Einer, der sich innerlich der Unhaltbarkeit seiner Thesen und Argumente und der Niederlage, die er erleiden muss oder bereits erlitten hat, wohl bewusst ist, keineswegs aber bereit dies einzugestehen, nach Ausflüchten sucht; ja, mit dürren Worten wirft Hermann seinem grossen Vorgänger in der Platonischen Forschung nicht etwa nur „Fehlgriffe" (S. 362), sondern auch „Trugschlüsse und Verdrehungen" (S. 364) vor. Demnach kann die „gerechte Bewunderung", die Hermann der Arbeit des „grossen Mannes" zollt, doch nur eine sehr beschränkte sein; die Leistung wäre ein kunstvolles Sophisma im grossen Style, und die Persönlichkeit des „gewandten und redekräftigen Dialektikers" (S. 363) wäre bei

allen ihren intellectuellen Vorzügen durch den ethischen Makel der Unehrlichkeit, der Lüge, des mit vollem Bewusstsein durch die schlimmsten Mittel künstlich durchgeführten Betruges geschändet. Dies also ist das Bild, das wir uns von Schleiermacher's Persönlichkeit entwerfen sollen?! Müssen wir so den Mann verurtheilen sehen, den wir als eine Zierde unserer Nation zu verehren gewohnt waren, nun so mag auch ein Schüler Schleiermacher's, des „Unvergesslichen", und Anhänger seiner Platonischen Ansichten nach deren wesentlichem Gehalte es sich gefallen lassen, wenn Hermann ihm, dem Milden und Humanen, sogar „Arglist" (S. 332, n. 340) vorwirft; vergisst ja doch auch, wenn ein Staat von schwerer Bedrängniss betroffen worden ist, der treue Bürger persönliche Kränkung leicht bei dem Gedanken an die Schmach, die man seinem Führer und Fürsten angethan hat. Aber, fragen wir, wie beweist denn Hermann jene schweren sittlichen Beschuldigungen, die nie ohne die triftigsten Argumente vorgebracht werden sollten? — Er stellt gar keinen Beweis auf. Er scheint es nicht für nöthig zu halten. Ist denn aber etwa Schleiermacher ein Mann, bei dem man sich von vorn herein des Schlimmen zu versehen hätte? Oder ein *corpus vile* (um nicht den noch stärkeren Ausdruck zu wiederholen, den Lessing in Bezug auf Spinoza gebraucht hat), mit dem man verfahren mag, wie es Einen eben gelüstet? — Fast möchte es scheinen, als hielte Hermann ihn dafür, nach dem Vorgange einiger nicht unbedeutenden Männer, die geneigt sind, in ihm als Theologen ebensosehr den denkkräftigen Dialektiker zu bewundern, wie den vielgewandten, das Entgegengesetzte zu beweisen gleich bereiten Sophisten zu verdammen. Als ob mit solcher einseitigen Trennung zwischen Kopf und Herz, Verstand und Charakter eine grosse Persönlichkeit begriffen werden könnte! Wer sich in Schleiermacher's philosophische und theologische Gesammtansicht hineingedacht und gelebt hat, der weiss, dass solche Beschuldigungen im besten Falle aus einem nur partiellen Verständniss hervorgehen; an Andere aber mag man die Frage stellen, die einst Schleiermacher selbst an Delbrück zu richten sich genöthigt sah, was in aller Welt ihn denn zu solchem hinterlistigen Verfahren bewegen solle? welchen Vortheil er denn irgend davon erwarten möge? Man muss sie auf die Stelle der „Monologe" verweisen, wo er das Verhältniss des vielseitig Gebildeten zu Freunden erörtert,

die mit ihrer Bildung in einzelnen von den Kreisen stehen, welche jener zusammen beherrscht, damit sie die scheinbaren Discrepanzen in seinen Aeusserungen für verschiedenartig vorgebildete Personen und auf verschiedenen Wissensgebieten aus besseren Motiven, als sophistischen, ableiten lernen. Ein Heuchler mag sich Mühe geben, schön über die Tugend zu reden; man wird am Ende doch leicht den Declamator herausfinden. Dass aber Jemand die feinsten sittlichen Beziehungen ohne eigene innere Durchbildung und Selbsterfahrung so darzulegen vermöge, wie es von Schleiermacher in zahlreichen ethisch-religiösen Reden und wissenschaftlichen Werken geschieht, das wäre ein plumpes Vorurtheil. Was doch, mag man Hermann fragen, hätte Schleiermacher bewegen sollen, falls er in der Platonischen Forschung von der Unrichtigkeit der von ihm selbst aufgebrachten Ansichten überzeugt war, lieber diese aufzustellen und durch „Trugschlüsse" zu vertheidigen, als andere und richtigere, die er mit gutem Gewissen vertreten mochte? Wenigstens müsste doch, wenn die Sache irgend eine Wahrscheinlichkeit gewinnen soll, nachgewiesen werden, dass Schleiermacher von einem gewissen Zeitpuncte an inne geworden sei, wie er sich verrannt habe, und nun aus Hartnäckigkeit und falschem Stolz lieber zu „Trugschlüssen und Verdrehungen" habe greifen, als das einmal Veröffentlichte zurücknehmen wollen. Nichts von dem allen geschieht. Hermann bezieht jene sittlichen Beschuldigungen gleich mit auf die Argumentation, die Schleiermacher in dem zuerst erschienenen ersten Bande, in der Einleitung zu dem Ganzen, aufstellt. Hermann, der in Bezug auf Plato die Forderung streng historischer Forschung urgirt, übertritt die Gesetze dieser Forschung ungescheut, wo es die Ermittlung der inneren Stellung Schleiermacher's zu seiner Platonischen Leistung gilt.

Doch schränken wir auch den Vorwurf, der hier Hermann unzweifelhaft trifft, auf sein gerechtes Mass ein! Jene verletzenden Ausdrücke scheinen Hermann mehr im Eifer der Polemik entfallen und aus einer fahrlässigen Nichtbeachtung des ethischen Momentes geflossen zu sein, als aus der Absicht zu stammen, Schleiermacher der Unwahrhaftigkeit zu beschuldigen. Hermann scheint der inneren Stellung Schleiermacher's zu seinem Werke keine prüfende Aufmerksamkeit gewidmet zu haben; denn wie hätte er sonst die Nothwendigkeit eines Beweises, und

zwar eines sehr strengen Beweises, für die Behauptung einer absichtlichen Täuschung übersehen können? Nur dem Objecte seiner Forschung zugewandt, wurde er sich, so scheint es, der schweren Kränkung kaum bewusst, die er durch seine Insinuationen der sittlichen Ehre des grossen Todten anthat, und die tief von allen denen empfunden werden musste, denen sein Andenken theuer war. Die Ueberzeugung von der Unwahrheit der Schleiermacher'schen Lehren setzte sich bei Hermann zu der Annahme einer inneren Unwahrhaftigkeit ihres Vertreters um, nicht in Folge einer Untersuchung, sondern in Folge der unbewussten, aus psychologischen Gesetzen fliessenden Neigung, das Thun des Andern auf dessen Absicht zu deuten und den Charakter der Absicht nach dem Charakter des Thuns zu bestimmen. Dem natürlichen, an die niedere psychologische Nothwendigkeit gebundenen Sinne gilt der Urheber der fremden, falschen Religion als Lügenprophet, und der Gegner des eigenen Systems als Wahrheitsfeind. Diese Bemerkung kann nicht Hermann's Verfahren entschuldigen, da der Mensch jenen natürlichen Hang durch die Macht des freien Gedankens und der sittlichen Bildung überwinden kann und soll, lässt es aber doch als minder auffällig erscheinen. Anerkennenswerth ist bei Hermann der Eifer und Ernst, mit dem er um die Lösung des historischen Problemes ringt und die volle Kraft seines Geistes an das Werk der Forschung setzt; diese Hingabe, dieser Fleiss und diese Ausdauer, diese Energie der theoretischen Arbeit sind ethische Elemente von höchstem Werthe. Möge unter uns solche Tüchtigkeit, eines der kostbarsten Erbtheile auch gerade unserer deutschen Nation, nimmer fremder Glätte weichen! Aber die natürliche Kraft bedarf der sittlichen Zucht, um nicht in Rohheit zu entarten, sondern sich zur echten Humanität zu entfalten, und diese Zucht hat Hermann nicht in genügendem Masse an sich selbst geübt.

Hermann hat die Argumente, durch welche er seine Ansicht der Schleiermacher'schen gegenüber zu rechtfertigen sucht, in folgender Weise geordnet. In einem Abschnitt: „Leitende Principien" (Buch III, Cap. 1.) will Hermann mit Vorbehalt der späteren Einzelbetrachtung der Schriften Plato's zunächst nur das Fundament der Schleiermacher'schen Theorie prüfen, welches in Schleiermacher's Ansicht von dem Verhältniss der Form der Platonischen

Schriften zu deren Inhalt liegt. Er bringt zuerst gegen diese Ansicht, theils sofern sie auf die Wesentlichkeit der dialogisch-dialektischen Form überhaupt, theils sofern sie auf eine durchgängige methodische Verknüpfung der Dialoge unter einander geht, verschiedene Bedenken vor, die er der an den Schriften Plato's nachweisbaren Form entnimmt (S. 348—352), und verflicht hiermit eine Gegeneinanderstellung seiner Ansicht und der Schleiermacher'schen in der Tendenz, die seinige als die naturgemässere darzustellen (S. 351 f., vgl. S. 348). Darnach kommt er auf Schleiermacher's Hauptargument für seine methodologischen Ansichten überhaupt, nämlich die Aeusserungen Plato's im Phaedrus über die Bedeutung der Schrift, um dasselbe durch eine andere Deutung der betreffenden Stelle zu widerlegen (S. 352—355), womit jedoch wiederum Erwägungen der gegebenen Form der Schriften und historische Bemerkungen über die dialogische Form antiker philosophischer Schriften überhaupt Hand in Hand gehen. Darnach bringt Hermann (S. 355 f.) mit einem „Ueberhaupt" wiederum Einwürfe gegen Schleiermacher's Annahme einer durchgängigen methodischen Verknüpfung der Platonischen Dialoge untereinander vor, und führt namentlich einen Einwurf gegen diese Ansicht weiter aus, welchen er schon vor der versuchten Widerlegung der Argumente bei der Darstellung seiner eigenen Ansicht als der naturgemässeren (S. 351) angedeutet hatte (dass nämlich Plato nach Schleiermacher Ziel und Zweck des Ganzen, um den Plan entwerfen zu können, schon von vorn herein vor Augen gehabt haben müsse, was sich doch schwer denken lasse). Hierbei kommt er noch einmal (S. 356) auf die Argumentation Schleiermacher's aus der Stelle im *Phaedrus* zurück, um seine Gegenbemerkungen nach einer Seite hin (betreffs der Entstehungszeit des Phaedrus) zu ergänzen, und schliesst nun, dass durch diese möglichst „bündige" Darlegung, die er so eben gegeben habe, Schleiermacher's ganzes Gebäude in dem Masse erschüttert sei, dass er selbst trotz der Verschiedenheit seiner Ansicht von der Schleiermacher'schen dieser „gleichwohl" entgegenzutreten wagen dürfe (S. 356). Die Ordnungslosigkeit in Hermann's Zusammenstellung seiner Einwürfe gegen Schleiermacher's Ansicht von der Form der Platonischen Schriften überhaupt und insbesondere gegen

die Annahme einer durchgängigen methodischen Verknüpfung, und gegen Schleiermacher's Beweisversuche für seine Ansicht springt in die Augen, und spiegelt sich auch ab in der etwas wüsten Satzbildung Hermann's. In dem nächstfolgenden Abschnitt: „Aeltere Eintheilungen" (Buch III, Cap. 2.) stellt Hermann, dem Thema dieses Abschnitts gemäss, Schleiermacher's Unternehmen in seinem geschichtlichen Zusammenhange mit den Versuchen Früherer und mit den Bedürfnissen der Zeit dar, wie auch in seiner Einwirkung auf die spätere Forschung. Was Hermann an dieser Stelle noch gegen Schleiermacher's Theorie einwendet, betrifft den Gesammtcharakter derselben als einer Ueberspannung der Einheits-Tendenz, als eines nicht naturgemässen Verfahrens, das eine „erkünstelte Einheit" an die Stelle der „natürlichen Mannigfaltigkeit" setze, wodurch auch zu viele Schriften als unecht erscheinen mussten. In dem darauf folgenden Abschnitt: „Nothwendigkeit geschichtlicher Abstufung; Entstehungszeit des *Phaedrus*" (Buch III, Cap. 3.) gibt Hermann die positiven Argumente für seine „geschichtliche" Ansicht von Plato's schriftstellerischer Thätigkeit, d. h. für die Annahme einer stufenweisen Fortbildung Plato's, die sich in seinen Schriften documentire, und behandelt hierbei besonders eingehend die Frage, ob der Dialog Phaedrus für Plato's erste Schrift und ob er überhaupt für ein Jugendwerk des Philosophen zu halten sei, oder für ein Werk des reiferen Alters; er entscheidet sich (mit Tennemann, Socher und Stallbaum) für die Annahme, dass Plato denselben um sein vierzigstes Lebensjahr, bei dem Antritt seiner Lehrthätigkeit in der Akademie verfasst habe, gleichsam als sein „Antritts-Programm". Daran schliesst sich (Cap. 4) eine „Charakteristik der hauptsächlichsten Schriftsteller-Perioden" und (Cap. 5) eine Betrachtung des „schriftstellerischen Charakters Plato's", worin stellenweise auch auf Schleiermacher polemisch Bezug genommen wird. Dann folgt die Einzelbetrachtung der Platonischen Dialoge, welche nicht nur die Tendenz hat, einen bereits gewonnenen Standpunct im Einzelnen zu verwerthen, sondern auch die, den Standpunct selbst zu sichern, indem auch die Harmonie seiner Consequenzen mit den unabhängig von der Principienfrage zu gewinnenden Ergebnissen der Einzelforschung aufgezeigt werden soll.

Mit den Ausführungen in Hermann's „Gesch. und Syst. der Platon. Philosophie" ist ganz besonders die Abhandlung: „Ueber Plato's schriftstellerische Motive" zu verbinden, die sich in seinen „Gesammelten Abhandlnngen und Beiträgen zur class. Litteratur und Alterthumskunde", Göttingen 1849, S. 281 bis 305, vorfindet. Hermann behandelt hier die Frage, ob und in welchem Sinne Plato zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit durch die Absicht bestimmt worden sei, seine philosophischen Gedanken mitzutheilen, oder ob er vielleicht durch die Schrift nur habe Irrthümer bekämpfen und philosophische Propädeutik üben wollen. Hermann entscheidet sich dafür, dass Plato von der Gründung einer Lehranstalt an die wissenschaftliche Darlegung der Principien seines Systems, welche in der „übersinnlichen Ideenlehre" liegen (S. 292), dem mündlichen Vortrage vorbehalten habe; die „Anwendung" der Principien aber auf Fragen und Zustände der erscheinenden Welt bilde den Inhalt der Schriften, die mithin in psychagogischer Absicht verfasst seien; in dieser Anwendung seien die Principien andeutungsweise und beiläufig, nicht ausdrücklich und im systematischen Zusammenhange, mitberührt, so dass sorgsame Forschung sie daraus ermitteln könne und dann ganz den gleichen Lehrgehalt finde, der auch, nur etwa vollständiger, in den mündlichen Vorträgen, in diesen aber ohne Hülle in adäquater Form mitgetheilt worden sei. Um aber dem Einwurf zu begegnen, dass gerade die dialogische Form, die wir in den Schriften finden, in dem innersten Wesen der Platonischen Philosophie gegründet und gleichsam ihr eigenthümliches, genau anpassendes Gewand sei, bringt Hermann hier mehrere Bemerkungen bei, welche das in dem Hauptwerke: „Gesch. und System" etc. Gesagte zum Theil wiederholen, zum Theil erweitern oder näher bestimmen.

Schon darum, weil Hermann's Argumente sich in verschiedenen Schriften und in verschiedenen Abschnitten derselben Schrift, zum Theil nicht ohne Wiederholungen, finden, dann aber auch, weil sie in demselben Abschnitt (besonders Plat. Phil., Buch III, C. 1.) nicht immer in der besten Ordnung auftreten, geht es nicht wohl an, dieselben in der nämlichen Folge, in welcher sie bei Hermann erscheinen, kritisch zu erörtern. Wir werden strenger unterscheiden müssen: Hermann's Einwürfe gegen Schleiermacher's Argumentation aus der Stelle im

Phaedrus, und gegen seine Ansichten selbst, und hier wiederum die verschiedenen Puncte, die dabei in Betracht kommen: Wesentlichkeit der dialogisch-dialektischen Form überhaupt in Plato's Schriften, Unterschiede der Form in den verschiedenen Gruppen von Schriften und durchgängige methodische Verknüpfung; endlich Hermann's positive Gründe für seine eigene Theorie. In dieser Folge gedenken wir die Argumente zum Behuf ihrer Kritik zu erörtern.

Gegen Schleiermacher's Hauptargument für seine methodologische Ansicht überhaupt, welches aus der bekannten Stelle im Phaedrus (S. 275, 276) gezogen ist, bemerkt Hermann zwar unter Anderm auch (Plat. Phil., S. 356; schriftst. Motive, S. 299), wer den Phaedrus nicht als Jugendschrift anerkenne, werde alle darauf gestützten Deductionen höchstens nur für die späteren Schriften giltig finden können, lässt aber mit Recht diesen Punct vorläufig dahingestellt sein, und wendet gegen die Deduction selbst ein, Schleiermacher habe die Worte Plato's unrichtig gedeutet; er habe mit Unrecht die Erklärung, die Plato gegen alle (philosophische) Schriftstellerei gerichtet habe, lediglich auf die zusammenhängende systematische Einkleidung im Gegensatze zu der dialogischen bezogen.

Hermann meint (Plat. Phil., S. 353), die Mängel, die Plato im Phaedrus an der Schrift finde, seien nur folgende: ihr schädlicher Einfluss auf Gedächtniss und concentrirte Aufmerksamkeit und ihre Unfähigkeit, sich gegen Einwendungen und Vorwürfe zu vertheidigen, was alles „begreiflicherweise" auf die Gesprächsform dieselbe Anwendung finde, wie auf jede andere; mit Unrecht aber habe Schleiermacher der Stelle einen Sinn untergeschoben, der einen Vorzug der dialogischen Form in Schriftwerken begründen könnte, dass nämlich die „Selbstthätigkeit" des Lesers bei der Nachbildung der in der Schrift niedergelegten Gedanken nicht in gleichem Masse in Anspruch genommen werde, wie die des Mitunterredners im mündlichen Unterricht. Allein mag auch in einer anderen Beziehung, nämlich in Betreff eines lehrhaften Charakters der Schrift, Schleiermacher über Plato's eigene Ansicht hinausgegangen sein und von dem, was Plato gegen alle Schriftstellerei sagt, die geschriebenen Dialoge ausgenommen haben (wie oben nachgewiesen worden ist), so ist

doch in den hier berührten Beziehungen unzweifelhaft Schleiermacher im Recht. Es hat vielmehr Hermann den Sinn der Stelle abgeschwächt, als Schleiermacher denselben erweitert. In einem Puncte besteht kein Zweifel: die Schrift dient nur der Wiedererinnerung, nicht dem Gedächtniss. Diese Aeusserung Plato's ist an sich selbst klar und gleichmässig von Schleiermacher und Hermann anerkannt. Ebenso klar und anerkannt ist, dass Plato die Schrift aus dem Grunde der Unterredung nachsetze, weil jene nicht gegen Einwürfe und Schmähungen von Gegnern und Uebelwollenden sich selbst zu vertheidigen vermöge. Die Differenz der Schleiermacher'schen und Hermann'schen Auffassung betrifft das Verhältniss der Rede und Schrift zu dem lernbegierigen Wahrheitsfreunde. Hier weiss Hermann in Plato's Aeusserungen nur zu finden, dass der schädliche Einfluss auf „concentrirte Aufmerksamkeit" (S. 353) gerügt werde. Aber offenbar bleibt er weit hinter Plato's Gedanken zurück, falls er nicht „Aufmerksamkeit" in einem so prägnanten Sinne nimmt, dass die Schleiermacher'sche „Selbstthätigkeit" ganz mit darin liegt, wo dann aber der Grund zur Polemik gegen Schleiermacher wegfallen würde. Plato sagt, die Schrift gewähre den Schülern nicht echte Weisheit, sondern nur den Schein der Weisheit und leeren Dünkel, da dieselben vieles passiv vernehmen ohne Schulung; sie sei unvermögend, die Wahrheit hinreichend zu lehren; sie wähle die geeigneten Lehrlinge nicht aus, und habe (nicht nur auf die Einwürfe der Gegner, sondern auch) auf die Fragen der Lernbegierigen keine Antwort. (Zur Prüfung des Sinnes und der Giltigkeit niedergeschriebener Behauptungen findet der Träge keinen Sporn und der Eifrige keine Hilfe.) Was hier Plato zur Erreichung des Lehrzweckes fordert, ist mehr als eine mit passiver Treue sich hingebende „Aufmerksamkeit" auf das lehrende Wort; es ist ein selbstthätiges Miteingehen des Lehrlings auf die Untersuchung unter der Leitung des der Dialektik kundigen Meisters. Die Sokratisch-Platonische Weise der Bildung zur Philosophie ist durchaus verschieden von dem Bilde, welches die Ueberlieferung uns von der Pythagoreischen Schule entwirft. Die Folgerung, welche Schleiermacher anknüpft, dass die von Plato gerühmten Vorzüge des mündlichen Unterrichtes wesentlich an die Form der Gesprächsführung sich knüpfen, ist unabweisbar. Ganz ohne Recht hat Hermann diejenigen Momente in Plato's Aeusserungen zu-

rückgedrängt, welche den mündlichen Unterricht als Gespräch erscheinen lassen, und die Aufmerksamkeit nur auf solche gelenkt, welche auch auf den Gegensatz fortlaufender mündlicher Vorträge gegen die Schrift passen können. Beruft sich Hermann mit auf die historischen Zeugnisse, dass Plato in der That vor seinen Schülern zusammenhängende Vorträge gehalten habe (Aristox. Harm. II, f. 30; Simplic. ad Ar. Phys. f. 32 B), so kann es sich bei einer ἀκρόασις περὶ τοῦ ἀγαθοῦ nur um Mittheilungen an die Gefördertsten handeln, die eine lange Schule der Dialektik in mündlicher Gesprächsführung durchgemacht hatten, und weder zu den Anfängern, noch zu den Gegnern, sondern zu den schon sehr gereiften Genossen gehörten. Freilich bedarf Schleiermacher's Aeusserung (I, 1, S. 18), gegen welche Hermann polemisirt, dass Plato bei seinem inneren mündlichen Unterricht sich der langen Vorträge durchaus nicht habe bedienen können, in diesem Sinne einer Beschränkung, dass er zwar nicht für Anfänger, aber doch für Gereiftere sich derselben bedienen konnte, nicht für die durchaus erst noch zu Schulenden, wohl aber für die schon in hohem Masse Geschulten, um so mehr, je vollständiger bereits an ihnen die dialektische Schulung ihren Zweck erreicht hatte. (Erkennt ja doch Schleiermacher selbst in den Dialogen einen methodischen Fortgang von einer ersten Anregung zu einer Darstellung an, die sich der zusammenhängenden systematischen Entwickelung mehr und mehr annähert.) Für den Unterricht aber, sofern er die Bildung zur Philosophie nicht schon als fast vollendet voraussetzt, sondern erst gewähren will, bleibt Schleiermacher's Folgerung aus den Platonischen Aeusserungen im Phaedrus durchaus in Kraft, und wird keineswegs durch irgend ein historisches Zeugniss widerlegt. Muss aber dies zugegeben werden, so lässt sich auch die weitere Folgerung gar nicht abweisen, dass es für die schriftliche Darstellung nicht gleichgiltig sein konnte, ob sie in dialogischer Form und mit dialektischer Kunst oder in irgend einer anderen Weise gegeben wurde. Das geschriebene Wort nennt Plato Abbild, εἴδωλον, des gesprochenen. Das Abbild steht nach Platonischen Grundsätzen stets dem Urbilde an Werth nach; aber es ist um so besser, je treuer es ist. Was also irgend der Natur der Sache nach von den Vorzügen des Urbildes in das Nachbild miteingehen kann, muss darin aufgenommen werden, damit dasselbe seinem Zwecke entspreche. Das εἴδωλον ist ja

nach Plato (wie auch Hermann, schriftst. Motive, S. 293, sehr wohl weiss, aber ohne daraus die vollen Consequenzen zu ziehen) nicht etwas Wesenloses, Nichtiges, nicht ein μὴ ὄν, sondern es participirt an der Vollkommenheit des Urbildes in gewissem Masse, als ein Mittleres zwischen dem wahrhaft Realen und dem Realitätslosen, dem ὄν und dem μὴ ὄν. Ist also dem mündlichen philosophischen Unterricht die Gesprächsführung wesentlich, so ist es auch dem geschriebenen philosophischen Werke die dialogische Form. Hermann's Bemerkung, Plat. Phil., S. 558, Anm. 11), jede Art der Schrift, und nicht der schriftliche Dialog allein, sei nach Plato εἴδωλον τοῦ ζῶντος καὶ ἐμψύχου λόγου, und sei οὐ μνήμης, ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον, und mehr Spiel als Ernst, ist an sich zwar richtig, gegen Schleiermacher gewendet aber müssig und nichts beweisend; denn es handelt sich hier nicht um beliebige, sondern um philosophische Schriften; für diese fordert Schleiermacher im Sinne Plato's die dialogische und dialektische Form, aber nicht, sofern sie Nachahmungen der mündlichen Rede überhaupt, sondern nur, sofern sie Nachahmungen der mündlichen philosophischen Rede seien, welche Gesprächsführung sein müsse.

Als Nachahmung dient die Schrift nach Plato zur Wiedererinnerung. Schleiermacher schliesst nun (I, 1, S. 19), Plato betrachte alles Denken so sehr als Selbstthätigkeit, dass bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch nothwendig eine sein müsse an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes. Hermann tadelt diesen Schluss und gebraucht den wegwerfenden Ausdruck, dass Schleiermacher an den Satz von der Wiedererinnerung „sich anklammere"; aber die Argumente, die er dagegen vorbringt, sind schwach und beruhen auf einer unklaren Vermischung idealer Platonischer Anforderungen mit historischen Thatsachen. Plato fordert, die Schrift solle Nachahmung der mündlichen Rede sein, um zur Wiedererinnerung zu dienen, also offenbar Nachahmung derjenigen Form, die der mündliche Unterricht an sich tragen soll, die ihm der mit den Platonischen Grundsätzen einverstandene und zu ihrer richtigen Anwendung befähigte Lehrer, die ihm Plato selbst gegenüber seinen Schülern nach Möglichkeit gibt; Plato wird nicht in seinen Dialogen diejenigen Formen nachahmen wollen, in denen ihm selbst zufällig dieses oder jenes Philosophem Früherer zuerst mitgetheilt worden ist. In Hermann's Argumen-

tation aber (Plat. Ph., S. 353 f.) wird nicht klar, ob ihm eine Nachahmung der einen oder der anderen Art vorgeschwebt habe. Mit den nicht der Sokratik entstammten Elementen der Platonischen Lehre, meint Hermann, musste eine ganz andere „Mittheilungsweise", als die Sokratische, verbunden sein. In welchem Sinne soll dies gelten? Dem Plato selbst waren Pythagoreische und andere Lehren nicht in dialogischer Form mitgetheilt worden? Sehr wahrscheinlich nicht; aber daraus folgt nichts für Plato's schriftstellerische Behandlung dieser Elemente, die nicht diese historisch bedingte Weise seines eigenen Studiums, sondern die auf seinen idealen Anforderungen beruhende Weise der Erwägung dieser Elemente, welche er im eigenen Geiste und mit seinen Schülern vollzog, nachahmen will. Meint aber Hermann etwa, auch dieser Erwägung sei die dialektische Form nicht wesentlich gewesen, sondern Plato habe ohne dieselbe jene Elemente sich angeeignet und seinen Schülern „mitgetheilt", so wäre dafür doch erst ein stichhaltiger Beweis zu führen, der bei Hermann fehlt, da die Zeugnisse über ἀκρόασις περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, worauf allein sich Hermann beruft, nach dem oben Ausgeführten denselben nicht liefern. Plato konnte seinen Grundsätzen gemäss kein Element philosophischer Wahrheit, auf welche Weise auch immer seine eigene Erkenntniss desselben historisch bedingt sein mochte, ohne dialektische Prüfung selbst annehmen oder Anderen zum Bewusstsein bringen; die äussere Form der Dialektik aber war ihm der Dialog, sei es der wirklich geführte, oder der im eigenen Geiste vorgebildete, oder der einem wirklichen Gespräch mit künstlerischer Idealisirung nachgebildete. Sofern also Schleiermacher's Argumentation auf dem Nachweis der wesentlichen Bedeutung der Gesprächsführung für Plato's mündlichen Unterricht, und auf Plato's eigenen Aeusserungen über den Charakter der philosophischen Schrift als Nachahmung des mündlichen Unterrichtes zum Behuf der Wiedererinnerung beruht, ist sie durchaus wohlbegründet und durch Hermann's Angriffe nicht erschüttert. Was dagegen Schleiermacher von schriftlicher „Belehrung" sagt, stimmt nicht mit Plato's eigenen Erklärungen zusammen und könnte nur etwa durch die gewagte Annahme scherzhafter Uebertreibung im Phaedrus gerettet werden, eine Annahme sehr misslicher Art, wozu der Ton an der betreffenden Stelle des Phaedrus nicht berechtigt, und die, hier oder in irgend einem ähnlichen Falle ohne den

strengsten Beweis aufgestellt, ganz geeignet wäre, der urkundlichen Forschung den sicheren Boden zu entziehen und dieselbe in ein Spiel der Willkür aufzulösen. Indess gerade jenen Punct, wo Schleiermacher schwach ist, hat Hermann am wenigsten angegriffen; auch nach ihm soll die Schrift „lehren", obschon nicht die Principien, sondern die „Anwendung der Principien", eine Annahme, worauf wir unten zurückkommen werden. Hier aber sei noch bemerkt, dass Hermann's Deutung der ὑπόμνησις, zu welcher die Schrift diene, auf Wiedererinnerung an die in der Präexistenz geschauten Ideen (schriftst. Motive, S. 305), statt auf Wiedererinnerung an die mündliche Belehrung, den klaren Worten Plato's widerstreitet. Wiedererinnerung in jenem Sinne geschieht durch mündliche Dialektik; die Schrift ist Wiedererinnerung an diese, also potenzirte ὑπόμνησις. Hermann's Deutung ist Aenderung des Platonischen Gedankens. Uebrigens sind, was hier die Hauptsache ist, die Ansichten Schleiermacher's über die Form der Platonischen Schriften von jenem bestreitbaren Puncte, nämlich von seiner Ansicht über den lehrhaften Charakter der Schrift, nicht abhängig.

Aber alle schriftstellerischen Producte, meint Hermann, werden von Plato an jener Stelle im Phaedrus ausdrücklich blosse Zierpflanzen genannt, die der Besonnene nicht in ernster Absicht, sondern nur spielend zieht und pflegt, obschon das Spiel ein edles ist; als blosses εἴδωλον trägt alle Schrift einen „unphilosophischen Charakter"; für ein unphilosophisches Product aber kann es keinen wesentlichen Unterschied machen, ob es die eine oder andere Form hat, ob ein Gespräch oder eine fortlaufende Rede darin zum Petrefact geworden ist. Plato's Erklärung geht gegen alle Schriftstellerei; die dialogische Form kann nichts bessern. Dass die schriftlichen Kunstgebilde stumm und still dastehen und den Fragenden ohne Antwort lassen, passt ja auf Dialoge ebensowohl, wie auf sonstige Bücher, da jene doch nicht alle denkbaren Fragen und Antworten erschöpfen können, und sich nicht voraussetzen lässt, dass der fingirte Mitunterredner alle möglichen Einwürfe schon gemacht habe. Die dialogische Form ist nur als eine „beliebte und hergebrachte Einkleidungsweise" anzusehen; die Gesprächsform war für Plato keineswegs eine frei gewählte, sondern eine geschichtlich gegebene; dass er ihr eine höhere Bedeutung abgewonnen hat, beweist nichts für ihre Wesentlichkeit

und den ursprünglichen Grund der Wahl. Allerdings finden sich manche Gespräche, in welchen die Methode Hauptsache und in sofern die dialogisch-dialektische Form wesentlich ist; aber dies gilt jedenfalls nur von dem einzelnen Dialog in sich; man darf der Dialektik nur die Bedeutung eines der drei von Plato zuerst verbundenen Theile der Philosophie einräumen; die künstlerische Weihe der Platonischen Werke ist von ihr unabhängig.

Die hier wiedergegebene Reihe Hermann'scher Bemerkungen geht nicht mehr bloss auf die Haltbarkeit des von Schleiermacher aus der Stelle im Phaedrus gezogenen Argumentes für seine Ansicht über die Form der Platonischen Schriften, sondern bereits auf die Haltbarkeit dieser Ansicht selbst, und zwar der Ansicht über die dialogische Form überhaupt, und speciell in den einzelnen Dialogen, noch nicht auf die Verschiedenheit der Form in den verschiedenen Schriftengruppen und nicht auf die Verknüpfung mehrerer oder aller Dialoge untereinander.

Für blosse Zierpflanzen, für unphilosophische Producte kann die Form nicht wesentlich sein, war die erste dieser Bemerkungen. Hier ist genauer zu bestimmen, in welchem Sinne Plato die Schriftwerke den Adonisgärten vergleicht, die nur spielend um einer edlen Ergötzung willen angelegt werden. Offenbar nur, um ihren Werth im Vergleich mit dem höheren Werthe des mündlichen Unterrichtes, der wahrhaft belehrende Kraft besitze, als gering erscheinen zu lassen, aber nicht, um ihren Werth schlechthin aufzuheben. Sokrates billigt das begeisterte Wort des Phädrus: „Ein gar herrliches Spiel nennst du neben den gewöhnlichen, das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit und was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden zu spielen weiss". Dazu kommt, dass Plato thatsächlich gar nicht wenig Zeit und Kraft auf die Dialoge verwandt haben muss, die uns als so herrliche Erzeugnisse seines denkenden und dichtenden Geistes vorliegen. Wie sollte er, der so sehr gewohnt war, sein Verhalten der vernünftigen Einsicht zu unterwerfen, diese Zeit und Kraft an Producte verschwendet haben, die er selbst für so werthlos hielt, dass es sich der Mühe nicht verlohnte, für sie die adäquate Kunstform zu suchen, sondern bei denen irgend eine überlieferte Manier, eine hergebrachte und beliebte Einkleidungsweise schon genügen mochte? Sagt Hermann: das künstlerische Element

fehlt nicht, nur ist es in anderen Beziehungen zu suchen, so schlägt er sich selbst. Denn hat Plato seine schriftstellerischen Producte gewürdigt, ihnen durch künstlerische Weihe den Stempel seines Genius aufzuprägen, so hat er eben damit bewiesen, dass diese Werke ihm nicht gleichgiltig waren und ihre Form ihm nicht als unwesentlich galt; dann aber war es auch für einen Künstler, wie Plato, schlechthin unmöglich, irgend ein einzelnes Element der Form als unwesentlich zu vernachlässigen, und irgend eine hergebrachte Manier zu adoptiren. Die dialogische Form ist vielmehr den geschriebenen Werken wesentlich als Nachbildung des gesprochenen Dialoges und so als Trägerin der dialektischen Gedankenentwickelung. Der Ausdruck Hermann's, alle Schrift habe einen „unphilosophischen Charakter", trifft nicht Plato's Ansicht; dieser erkennt ihr nur nicht einen lehrhaften Charakter zu. Die Schrift ist nach Plato nicht unfähig, das Gefäss zu bilden für einen echt philosophischen Gehalt, sondern nur unfähig, den Nichtphilosophen wahrhaft zum Philosophen zu bilden. Plato sagt nicht, dass ihr nicht auch die tiefsten Wahrheiten anvertraut werden dürften, sondern nur, dass das Niedergeschriebene bloss für den schon Wissenden, schon philosophisch Geschulten Werth habe, bei Anderen, wenn es ihnen in die Hände falle, nur Dünkelweisheit hervorrufe.

Hermann meint („Plat. schriftst. Motive", ges. Abh., S. 292) den scheinbaren Widerspruch zwischen Plato's reicher schriftstellerischer Thätigkeit und seiner Protestation gegen solche auf's einfachste lösen zu können, indem er die Principien und deren Anwendung unterscheidet und annimmt, dass jene als die reine philosophische Wahrheit nach Plato's Ueberzeugung dem sinnlichen Ausdrucksmittel der Schrift eben so widerstreben, als diese seiner bedürfen musste. Jener anscheinende Widerspruch löst sich in der That dadurch, dass Plato gegen eine reiche schriftstellerische Production nicht schlechthin, sondern nur in einem gewissen Sinne protestirt; die Art aber, wie Plato diesen Sinn bestimmt, ist wesentlich verschieden von derjenigen, welche Hermann annimmt. Plato unterscheidet nicht objectiv nach den Gebieten, sondern subjectiv nach den Personen und Zwecken, für welche Rede und Schrift bestimmt seien: jene für die zu Bildenden zur Belehrung, diese für die Gebildeten zur ὑπόμνησις. Nur so viel lässt sich mit Recht annehmen, dass

in gewissem Masse die Beschränkung der Schrift auf den Kreis der schon Geschulten eine Enthaltung von directer und ausführlicher Exposition der Principien zur Folge haben musste, sofern durch eine unverhüllte Darlegung derselben am ehesten Unberufene zu der thörichten Einbildung, eine Weisheit zu besitzen, die doch von ihnen nicht selbstthätig errungen war, hätten verführt werden können, den Wissenden aber hinsichtlich der Principien Andeutungen genügen mochten. In der That geben diejenigen unter Plato's Schriften, welche sich am meisten dem systematischen Charakter annähern, insbesondere der Timaeus, über manche Puncte von principieller Bedeutung nur kurze Andeutungen, deren Verständniss eine genaue Vertrautheit mit dem Platonischen Systeme voraussetzt, während doch viele Einzelheiten in aller Ausführlichkeit behandelt werden. Die Unterscheidung zwischen einer förmlichen Mittheilung der obersten Principien und blossen Andeutung derselben scheint demnach Hermann (Schr. Mot., S. 305) mit Recht zu machen, und Zeller's Widerspruch gegen diesen Punct (Ph. d. Gr. II., 2. Aufl., S. 324) erscheint nicht als sachlich begründet, sondern hat nur dem etwas crassen und missverständlichen Ausdruck Hermann's gegenüber ein relatives Recht. Doch ist es nicht sowohl die Ideenlehre, als vielmehr die Lehre von den Elementen der Ideenwelt und von den Elementen der Seele, was Plato bloss andeutend in seinen Schriften behandelt, und ausführlicher nur im mündlichen Vortrag erörtert zu haben scheint.

Hermann's Begriff einer „Anwendung der Principien", die vor der Darstellung der Principien selbst, ja für die Mehrzahl der Leser, für welche Hermann die Platonischen Schriften bestimmt glaubt, sogar ohne nachfolgende Erörterung der Principien gemacht werden soll, ist höchst unklar. Nimmt man den Ausdruck beim Wort, so ist es absurd, die Anwendung der Principien zeigen zu wollen, ohne sie selbst aufgestellt zu haben. Wie geht es denn an, den Leser mit Elementen operiren zu lassen, die für ihn noch nicht existiren? Wie kann Jemand z. B. angewandte Geometrie vortragen, ohne die Sätze der reinen als bekannt vorauszusetzen? Diese müssen mindestens angegeben worden sein, obschon nicht gerade durchaus die Beweise für dieselben geführt zu sein brauchen. Es lassen sich wohl Darstellungen geben, worin gewisse Principien angewandt sind, ohne dass diese selbst irgend berührt werden; aber es lässt sich

nicht die Anwendung als solche, der Act des Anwendens, „lehren" (S. 296) und klar machen, ohne dass die Principien zuvor mitgetheilt worden sind. Die Geschichte, die Naturforschung, jede positive Wissenschaft geht nach Plato auf solches, was Abbild der Ideen ist, aber sie betrachtet es nicht als Abbild der Ideen; um es als solches zu erkennen und darzustellen, um also die Anwendung der Principien auf das Einzelne zu machen, dazu bedarf es durchaus der vorangegangenen Erkenntniss und Darstellung dieser Principien selbst. Jedoch offenbar ist das Wort „Anwendung" bei Hermann nicht allzu streng zu nehmen. Die Methode der Abstraction und Induction und des hypothetischen Schliessens hat ihm vorgeschwebt. Aus dem Einzelnen wird das Allgemeine eruirt, woran jenes „erinnert", von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen aufgestiegen, welchem jenes „nachgebildet" ist, oder es wird auch versuchsweise aus bloss vorläufig angenommenen Begriffen und Sätzen Anderes abgeleitet. Hier geht allerdings die Betrachtung dessen, worin die Ideen sich verkörpert haben, der Betrachtung der Ideen selbst voran, jene leitet pädagogisch auf diese hin, und die Principien werden so in der That oft mehr angedeutet, als erörtert. Aber dieses „Andeuten der Ideen in der sinnlichen Erscheinung", wie es Hermann selbst (a. a. O., S. 296) nach Phaedrus p. 265 D näher schildert, wird durch den Ausdruck „Anwendung der Principien" schlecht bezeichnet; dies ist nichts Anderes, als die inductive, Sokratisch-Platonische Dialektik. Dass diese in den Schriften Plato's herrsche (indem sie der systematischen Darstellung propädeutisch vorangeht), ist sehr richtig. Eben hieraus aber folgt, dass die dialogisch-dialektische Form den Schriften Plato's wesentlich sei. Hermann erklärt dieselbe für unwesentlich, aber mit offenbarstem Unrecht, und auch im Widerspruch mit sich selbst. Denn er sagt: „Bei richtiger Anwendung der Principien ist der philosophische Schriftsteller ein Seelenleiter zur Wahrheit hin, und zwar um so mehr, je mehr er die innere Einheit der Principien auch in Form und Einkleidung seiner Schriften äusserlich nachbildet; und darauf beruht dann auch jene künstlerische Darstellung und Sokratische Einkleidung der Platonischen Gespräche mit der psychologischen Feinheit ihrer Dialektik" etc. (Schriftst. Motive, S. 298). In diesen Worten erkennt ja Hermann ausdrücklich die Wesentlichkeit der dialogisch - dialekti-

schen Form für die Schrift als Seelenleitung an. Dieselbe Form erklärt er anderswo (ebend. S. 287) für unwesentlich, und hier für wesentlich; und sogar, als wäre dieser Widerspruch an sich selbst noch nicht schroff genug, beides in der That aus demselben Grunde. Nämlich um des „unphilosophischen Charakters der Schrift" willen soll ihr die Form überhaupt unwesentlich sein; dieser Charakter besteht aber nach Hermann näher darin, dass nicht die Principien dargelegt, sondern die Seele zu ihnen hingeleitet wird, und dies wesentlich mittelst der dialogisch-dialektischen Form. Es mag sein, dass „die Wahrheit selbst bei Plato der Person des Wissenden in objectivster Selbstständigkeit gegenübersteht" (Schriftst. Motive, S. 286, Anm. 13); aber was folgt daraus? Offenbar nur, dass, wenn Plato „die Wahrheit selbst" in der Schrift niedergelegt hätte, dann derselben jene dialektische Form nicht angemessen sein würde, und in der That tritt bei Darstellungen von mehr systematischem Charakter dieselbe zurück. Nun aber lehrt ja Hermann und sucht eben in jener Abhandlung auf alle Weise darzuthun, dass Plato die Schrift als blosses εἴδωλον der Rede nicht der Darstellung der Principien selbst gewürdigt habe, da nur die mündliche Rede die rechte Trägerin der eigentlichen philosophischen Wahrheit sei (S. 287). Also kann Hermann, seinen eigenen Principien gemäss, aus jenem objectiven Charakter des höchsten Wissensinhaltes bei Plato nichts über die Form der Schriften erschliessen; sondern der obige Schluss aus der Bestimmung zur Seelenleitung auf die Nothwendigkeit der Sokratischen Form ist der nach Hermann's Principien allein giltige, und dieser Schluss steht doch mit der anderen Behauptung der Gleichgiltigkeit der Form, welche Hermann gegen Schleiermacher aufstellt, in jenem unauflöslichen Widerstreit. Hermann's Polemik tödtet seine eigenen Ausführungen, oder muss von diesen sich tödten lassen.

Aber auch abgesehen von diesem Widerspruch sind Hermann's Bemerkungen gegen den Werth der dialogisch-dialektichen Form an sich selbst unhaltbar. Es ist wahr, dass „die äussere Aehnlichkeit, welche geschriebene Gespräche mit unmittelbaren Unterhaltungen darbieten, darum noch keine Gewähr leistet, dass jeder Leser, wenn er sich mit dem Verfasser zu unterhalten hätte, gerade nur auf diese Art fragen oder antworten würde" (Schriftst. Motive, S. 288). Aber daraus folgt keineswegs, dass

die dialogische Form im Schriftwerke gar nichts Wesentliches leiste. Es liegt ja zu Tage, mit welcher Umsicht und Sorgfalt Plato in seinen Dialogen bemüht ist, die verschiedenen möglichen Ansichten der Reihe nach alle zu erörtern, soweit sie irgend Anspruch auf Berücksichtigung haben. Wo es sich um eine grosse und kühne, aber sehr bestreitbare Ansicht handelt, wie z. B. im Phaedo, häuft er nicht nur die Beweise, sondern lässt sie auch durch Männer von ausgezeichnetem Scharfsinn, und nicht bloss solche, die dem engeren Sokratischen Kreise angehören, bestreiten, um sie dann durch Widerlegung der Einwürfe um so fester zu stellen. Strebsame Jünglinge, sittlich ernste Männer aus dem Volke, Sophisten und Sophistenschüler, Vertreter philosophischer Richtungen, sie alle treten in den verschiedenen Dialogen auf, damit eben nach Möglichkeit alle, die an der Sache irgend ein Interesse nehmen, zum Worte gelangen und alle irgend sachgemässen und vernünftigen Fragen und Antworten ihre Stelle finden. Dass freilich uns heute noch ganz andere Fragen auftauchen, da wir eine fernere zweitausendjährige Geschichte der Philosophie, der Religion und des gesammten Culturlebens hinter uns haben, ist selbstverständlich. Aber auf diese Erfahrung, die jeder prüfende Leser der Platonischen Dialoge beständig an sich selbst macht, wird sich doch nicht Hermann berufen wollen, um die Unwesentlichkeit der dialogischen Form in den Schriftwerken Plato's darzuthun? Denn von solchen Fragen musste ja der mündliche Unterricht Plato's ebensowohl, wie seine schriftliche Darstellung unberührt bleiben. Und wenn auch unter den Zeitgenossen manche noch ganz andere Fragen zu stellen und Antworten auf die Sokratischen Fragen zu geben haben mochten, als die, welche in den Dialogen vorkommen, so beweist dies wohl, dass das geschriebene Gespräch nicht die gleiche Kraft der Belehrung und Ueberzeugung besitzt, wie der gesprochene Dialog, und dass Plato Recht hat, seine Werke vielmehr zur „Erinnerung" für seine Schule, als zur „Belehrung" für Fremde geschrieben zu haben; aber es beweist nicht, dass auf den Unterschied der dialogischen Darstellung von dem fortlaufenden Vortrage in Schriftwerken gar kein Gewicht zu legen sei, und dass alle Vorwürfe, die den letzteren treffen, „ganz dieselbe Anwendung auf jene finden". Nach Möglichkeit hat Plato den geschriebenen Dialog der Vorzüge des gesprochenen theilhaftig werden lassen.

„Aber wir dürfen", sagt Hermann, „der Dialektik bei Plato keine grössere Bedeutung einräumen, als ihr unter den drei von ihm zuerst verbundenen Theilen der Philosophie gebührt" (Gesch. und Syst. der Plat. Phil., S. 355). In diesen Worten gibt sich eine gar schlimme Verwirrung kund. Es ist zu unterscheiden zwischen der Dialektik als Theorie und als Kunst. Die Platonische Dialektik als Theorie ist einer unter den Theilen der Philosophie, nämlich derjenige, welcher theils die (objectiven) Realprincipien, theils die (subjective) Weise ihrer Erkenntniss und der Erkenntniss überhaupt betrachtet, also dasjenige keimartig in sich vereinigt, was sich später als Metaphysik und Logik gesondert hat. Die Dialektik als Kunst aber ist bei Plato die Form aller philosophischen Erkenntniss überhaupt, keineswegs ein Theil neben anderen Theilen, sondern die Weise wie der philosophische Denkinhalt, welchem Zweige der Philosophie derselbe auch angehören möge, zu denken und demgemäss auch in mündlicher oder schriftlicher Darstellung zu entwickeln ist. Bei der Frage nach der Bedeutung der Gesprächsform und der von dieser Form getragenen dialektischen Darstellungsweise für die Platonischen Schriften handelt es sich augenscheinlich um die Dialektik als Kunst, als Form der Entwickelung jedweden philosophischen Gedankengehaltes. Da sagt nun Hermann, man dürfe der Dialektik bei Plato keine grössere Bedeutung als die eines von drei Theilen einräumen, und auch, wo sie „vorherrsche", sei sie von der künstlerischen Weihe so unabhängig, dass sie nicht das schriftstellerische Motiv Plato's bilden könne! Meint Hermann etwa, die dialektische Form sei nur da an ihrem Ort, wo der dargestellte Inhalt der ersten der drei philosophischen Disciplinen, also der Dialektik und nicht der Physik oder Ethik angehöre? Aber diese Meinung würde eben so an sich durchaus ungegründet, wie im Widerspruch mit der Thatsache sein, dass, wie Sokrates noch fast ausschliesslich, so Plato grossentheils und vielleicht immer noch vorwiegend an ethischen Problemen die dialektische Kunst übt, an physikalischen freilich wenig, aus Gründen, die keinem Kenner der Platonischen Philosophie fremd sind, an dialektischen Problemen zwar häufig und mit einem Eifer, wie er sich an der Neuheit und Wichtigkeit dieses Zweiges der Philosophie entzünden musste, aber keineswegs ausschliesslich an Problemen dieser letzten Art. Ist also die dialektische Form die

Form nicht bloss der Dialektik selbst, sondern auch der Ethik, und auch gewisser speculativer Partien der Physik: welchen Sinn kann dann Hermann's Aeusserung haben, dass man im Urtheil über die Form der Platonischen Schriften der Dialektik nur die Bedeutung eines Theiles der Philosophie einräumen dürfe? Es ist in ihr überhaupt kein Sinn zu erkennen, sondern nur die Sinnlosigkeit zu constatiren.

Dies genüge zur Würdigung der Polemik Hermann's gegen Schleiermacher's Ansicht von der Wesentlichkeit der dialogischen und dialektischen Form in Plato's Schriften überhaupt. Wir wenden uns nun zu den beiderseitigen Aeusserungen, welche die Verschiedenheit dieser Form in den verschiedenen Platonischen Schriften und Schriftengruppen betreffen.

Hermann sagt: Der dialogischen Form, die alle Platonischen Schriften gemeinschaftlich haben, hat sich die Verschiedenheit, die im Inhalt liegt, und die Stadien des Entwickelungsprocesses Plato's bezeichnet, zu deutlich mitgetheilt, als dass wir ihr mehr als eine äusserliche Bedeutung beilegen könnten (Plat. Phil. S. 352). Das ist eine wunderliche Logik! Fliesst die Form aus dem Inhalte mit innerer Nothwendigkeit, und besteht also jenes wesentliche Verhältniss, welches neuere Philosophen mit einem etwas ungenauen Ausdruck als „Identität von Inhalt und Form" bezeichnet haben, dann kann es ja nicht fehlen, dass auch die Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Inhaltes in entsprechenden Eigenthümlichkeiten der Form sich wiederspiegle; ist aber die Form blosse „Manier", aus äusserlichen Rücksichten angenommen, dann gerade wird sie gegen den Inhalt überhaupt und gegen die Verschiedenheiten desselben sich gleichgiltig verhalten und entweder stets als dieselbe erscheinen, oder, wenn Variationen angebracht werden, in ihrem Wechsel den Veränderungen des Inhaltes nicht parallel gehen. Hermann dagegen scheint vorauszusetzen, dass die Form, wenn sie eine innere und wesentliche Bedeutung habe, bei aller Verschiedenartigkeit des Inhaltes durchaus sich selbst gleich bleiben müsse, denn er schliesst aus den Veränderungen der Form auf ihre bloss „äusserliche" Bedeutung. Diese Voraussetzung ist so paradox, dass sie nicht ohne einen strengen Beweis anerkannt werden kann; Hermann versucht nicht einmal, sie zu erweisen. Etwa darum, weil er für sie

bei ihrer Unrichtigkeit keinen giltigen Beweis zu führen vermöchte? Hätte Hermann aus den Veränderungen der Form geschlossen, dass sie keine selbstständige Bedeutung habe, so wäre er in seinem Recht; aber er verwechselt Selbstständigkeit und Wesentlichkeit. Die Form ist eine wesentliche als adäquater Ausdruck des Inhalts, mithin gerade sofern sie von diesem abhängig ist; eine Form, die unabhängig vom Inhalt für sich etwas sein will, wird zur Schablone.

Wie Schleiermacher und Hermann die Unterschiede in der Form der verschiedenen Schriftengruppen bestimmen, ist im allgemeinen schon oben (S. 26f. und S. 49) angeführt worden. Nun scheint es zunächst, als ob hier die Ansichten der beiden Forscher nicht sehr verschieden sein möchten, da Hermann ausdrücklich (Plat. Phil., S. 385) die Schleiermacher'sche (und Ast'sche) Dreitheilung adoptirt, und auch die Bezeichnungen im einzelnen: Sokratische oder elementarische, dialektische oder vermittelnde, darstellende oder constructive Gespräche, ganz bequem und angemessen findet. Doch erklärt er dabei schon selbst, dass auf diese Uebereinstimmung nicht allzuviel zu geben sei, indem er „dergleichen Eintheilungen und Nomenclaturen" einen ziemlich geringen Werth beimisst. Hinsichtlich der ersten Periode, welcher die „Sokratischen oder elementarischen Gespräche" angehören, ist in einer Beziehung der Unterschied der Auffassungen am grössten, nämlich in Betreff des Verhältnisses zwischen den verschiedenen einzelnen Gesprächen dieser Periode zu einander: Schleiermacher sucht eine durchgängige didaktische Wechselbeziehung zwischen denselben nachzuweisen, Hermann erkennt eine solche nicht an, findet dagegen gerade bei der ersten Periode am meisten in den einzelnen Schriften die Zeugnisse von Plato's allmählichem Entwickelungsfortschritt. Auch das begründet eine wesentliche Differenz in dem Urtheil über die Form der Schriften der ersten Periode, dass Hermann weder den Phaedrus noch den Parmenides denselben zurechnet. Aber in einer anderen Beziehung kommen die beiden Gegner bei der ersten Periode einander am nächsten, sofern es sich nämlich um die Bedeutung der dialogischen Form und dialektischen Kunst in dem einzelnen Dialoge handelt. Wie allgemein nämlich auch an manchen Stellen Hermann's Erklärungen über die dialogische Form als eine blosse „Manier", als

eine „beliebte und hergebrachte Einkleidungsweise schriftstellerischer Zierpflanzen" lauten, so gibt er doch zu, dass in sofern als Plato's Philosophie wirklich eine wiedergeborne Reminiscenz und methodische Fortbildung der Sokratik sei (was zumeist von der ersten Periode gelten kann), auch die Methode in den Schriften mit innerer Nothwendigkeit die Sokratische sein möge (Plat. Phil., S. 353 ff.; S. 392). Nur will Hermann nicht so weit gehen, mit Schleiermacher anzunehmen, dass in den Schriften der ersten Reihe bereits die Dialektik als die Technik der Philosophie, am wenigsten aber, dass schon die Ideen als deren eigentlicher Gegenstand behandelt werden (Plat. Phil., S. 389). Die Ideenlehre war Plato in der ersten Periode nach Hermann noch völlig fremd. Der Charakter der „Uebergangsperiode" soll darin liegen, „das Bedürfniss und die Gewissheit eines absoluten Inhaltes auszusprechen, ohne desshalb schon das ganze Wesen desselben philosophisch bestimmen zu können", wobei zugleich die frühere Neckerei mit den Schwächen des Lebens sich zum Angriff auf die Gebrechen der Zeit und ihrer Leiter vertiefte (Plat. Phil., S. 394). Als die hauptsächliche Aufgabe der zweiten Periode bezeichnet Hermann (S. 395) die Erörterung früherer Lehrmeinungen, ihre Bekämpfung oder Verschmelzung mit der Sokratik, wobei in der Form der dialektische Scharfsinn hervor-, die poetische Anschaulichkeit zurücktritt und der Ausdruck selbst an stylistischen Härten und Schroffheiten leidet (S. 395 ff). Die Principien selbst werden in diesen Dialogen nicht andeutungsweise erwähnt, sondern förmlich dargelegt und erörtert, was den im Phaedrus ausgesprochenen Grundsätzen (wie Hermann dieselben auffasst) widerstreitet, aber damals war ja auch der Phaedrus noch nicht geschrieben, und die Verhältnisse bestanden noch nicht, an welche jene Grundsätze sich knüpfen, da die Schule in dem Akademusgarten noch nicht errichtet war. Der Phaedrus ist der Anfangspunct, nicht der schriftstellerischen Thätigkeit überhaupt, sondern derjenigen, welche mit Plato's Wirksamkeit als Lehrer in der Akademie Hand in Hand ging. Mit dieser Wirksamkeit beginnt die dritte Periode, in welcher Gediegenheit des Wissens mit künstlerischer Formvollendung sich geeinigt hat. Die schriftstellerische Tendenz in dieser Periode ist die psychagogische in dem oben näher angegebenen Sinne. In wiefern den Schriften dieser dritten Periode nach Hermann's

Ansicht die dialogisch-dialektische Form wesentlich sei, sieht man nicht klar, da der Widerspruch in seinen verschiedenen Aeusserungen diese Schriftenclasse vornehmlich betrifft.

Die Ansichten Schleiermacher's und Hermann's über die Verschiedenheit der Form in den verschiedenen Schriften Plato's sind hier in soweit zu prüfen, als daraus Consequenzen für oder gegen eine durchgängige methodische Verknüpfung herfliessen.

Der Schluss aus der Verschiedenheit der Form auf das Verhältniss der Schriften zu einander unterliegt sehr der Gefahr des Cirkels. Man bildet leicht gewisse Gruppen nach einer vorgefassten Ansicht, und schliesst dann aus ihrer Form zurück auf das gegenseitige Verhältniss der Schriften. Es ist darum von äusserster Wichtigkeit, im Voraus Plato's Ansichten aus seinen eigenen Erklärungen entnehmen zu können. In diesem Sinne ist Schleiermacher's Verfahren durchaus zu billigen, der aus der angeführten Stelle im Phaedrus den für Plato nothwendigen Gang zunächst des mündlichen Unterrichtes, dann auch unter gewissen Voraussetzungen den der schriftstellerischen Thätigkeit im Ganzen und Grossen zu erschliessen sucht. Er findet, wie oben angegeben, dass Plato bei dem unmittelbaren Lehren mit der dialektischen Anregung beginnen musste, darnach aber zum reinen und vollständigen Aussprechen seiner Gedanken fortgehen konnte; dass er in den Schriften jedenfalls auch jene Dialektik zunächst üben musste; dass es an sich zwar zweifelhaft sein könnte, ob er zu einer systematischen Entwickelung in Schriften überhaupt fortgegangen sei, dass aber, da systematische oder doch fast systematisch gehaltene Darstellungen vorliegen, allerdings auch in den Schriften der gleiche Fortschritt, wie im mündlichen Unterricht, zu statuiren sei (Plat. W. I, 1, S. 21). Es wäre jedoch zweckmässig gewesen und möchte die Bestimmtheit in der Charakteristik der einzelnen Schriftengruppen sehr erhöht haben, wenn mit dieser einen Platonischen Stelle im Phaedrus andere Aeusserungen Plato's über die philosophische Methode verbunden worden wären. Aristoteles sagt (Ethic. Nicom. I, 2): *εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν.* Mit Unrecht haben ältere Gelehrte gemeint, es finde sich in Plato's Schriften keine entsprechende

Stelle. Aber kaum verkennbar ist doch die Beziehung auf Plat. Rep. VI, p. 510 B, wo Plato diese beiden Forschungsweisen nach ihrem Werthe und ihrer Anwendbarkeit auf den verschiedenen Wissensgebieten erörtert, allerdings nicht sowohl zweifelnd und forschend, als vielmehr mit aller Bestimmtheit lehrend, so dass eine Mitbeziehung der Aristotelischen Stelle auf Besprechungen in der Akademie wohl mit Recht statuirt werden möchte. Plato unterscheidet an jener Stelle der Rep., indem er von dem theoretischen Verhalten der *ψυχή* redet: *ζητεῖν ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν*, und: *τὸ δ' αὖ ἕτερον, ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ — εἰκόνων αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη*. Die nähere Bestimmung beider Wege wird theils gleich im Folgenden, theils im VII. Buche p. 531 ff., gegeben. Hiermit sind zu vergleichen die Erklärungen über die Ableitung von Folgerungen aus Voraussetzungen, *ὑποθέσεις*, und über das Aufsteigen zu höheren, mehr principiellen *ὑποθέσεις*, bis zum *ἱκανόν*, Phaedon p. 101 D. Aber auch der Phaedrus selbst enthält eine Stelle, wo der Doppelweg ganz scharf bezeichnet wird, freilich bloss in specieller Beziehung auf Begriffe, nicht auf Lehrsätze, nämlich p. 265 D: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ* (Begriffsbildung durch Abstraction, und Begriffsbestimmung, Definition), und *τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε* (Eintheilung, Division). Das Aufsteigen zum Allgemeinen und das Fixiren des Ergebnisses in der Definition sind vorzugsweise Sokratische Elemente; den Rückweg vom Allgemeinen zu der Fülle des Concreten hat zuerst Plato gefordert und in gewissem Masse gefunden; legt er für diesen Rückweg auf die Eintheilung, die zu Begriffen führt, das Hauptgewicht, so finden wir die nothwendige Ergänzung, nämlich den Weg von allgemeinen Sätzen zu specielleren, die daraus folgen, in dem syllogistischen Verfahren, dessen Theorie zwar erst von Aristoteles begründet, das jedoch thatsächlich bereits von Plato nicht selten geübt worden ist.

Hiernach nun würden im Allgemeinen zwei Stadien in Plato's philosophischer Darstellung zu unterscheiden sein, der Weg zu und von den Principien, gleichsam eine *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, wenn anders es erlaubt ist, einen naturphilosophischen

Terminus des Heraklit in einem methodologischen Sinne zu gebrauchen. Sicher ist, dass Plato Darstellungen der letzteren Art, mithin alle systematischen Entwickelungen, sofern er sie, sei es mündlich oder schriftlich, überhaupt gegeben hat, nur geben konnte in Beziehung auf vorangegangene Darstellungen der ersten Art, und der Schleiermacher'sche Schluss, dass, da wir Schriften von annähernd „systematischem" Charakter vorfinden, dieselben andere Sohriften von „elementarem" Charakter zur methodischen Voraussetzung haben, bleibt in seinem vollen Rechte bestehen. Einigermassen zwar hat Plato den zu den Principien führenden Weg in die systematischen Schriften mit aufgenommen, wie namentlich die Rep. mit einer Erörterung des Begriffes der Gerechtigkeit beginnt, die ganz den dialektisch-inductiven oder abstractiven Charakter trägt; aber offenbar ist diese einzelne Erörterung, wie genau auch durchgeführt, nicht ausreichend zur allseitigen Grundlegung für die zusammenhängenden Darstellungen in Rep. und Tim. Ergeben sich hiernach zunächst zwei Stadien, so bleibt doch auch die Unterscheidung dreier möglich, und zwar in verschiedenem Sinne. Es kann zwischen den Aufweg zu und den Rückweg von den Principien ein Verweilen in der Region der Principien eingeschoben werden, sei es in dem Sinne, um diese selbst näher zu betrachten, sei es, um von ihnen aus Blicke zu werfen theils auf die niederen Regionen in ihrem Verhältniss zu der obersten, theils auf den Weg, der zu der obersten Stelle hin und von ihr zurückführt. Die meisten dieser Charaktere vindicirt Schleiermacher den Dialogen seiner „zweiten Classe". Nur soll nach ihm die „Dialektik als Technik der Philosophie" ebensowohl, wie die Ideen, schon in den Dialogen der ersten Classe wenigstens in der Form erster Ahnungen behandelt werden. Es ist jedoch schon mehrfach von Anderen (insbesondere auch von Socher, S. 42) erinnert worden, dass die Methodologie, wenngleich ein erstes für das System, gewöhnlich nicht den Inhalt der frühesten Werke eines Philosophen ausmache; geübt wird wohl die Dialektik oft von Anfang an; aber zum Gegenstand der Betrachtung pflegt sie erst in einem späteren Stadium zu werden. Wann zuerst die Ideenlehre in Plato's Geiste aufgetaucht, wann zur Gewissheit gelangt sei, erfordert eine eingehendere Untersuchung, die erst unten geführt werden kann. In wie weit Plato überhaupt einer eingehenderen Erörterung der Principien selbst,

so wie ihres Verhältnisses zu dem Bedingten, und des Erkenntnissweges vom Bedingten zu ihnen und von ihnen zum Bedingten, eine eigene Classe von Schriften gewidmet habe, lässt sich *a priori* nicht bestimmen; wohl aber folgt, dass, wenn wir solche vorfinden, wir auch von ihnen annehmen müssen, dass sie elementare Dialoge zur Voraussetzung haben. Zu systematischen Darstellungen können sie in zweifachem Verhältniss stehen. Das natürlichste scheint zu sein, dass sie denselben mitbegründend vorausgehen. Indess hindert uns auch nichts anzunehmen, dass einzelne von diesen Untersuchungen den systematischen Darstellungen noch nachgefolgt seien. Plato kennt und übt auch das Verfahren, aus ὑποθέσεις zu deduciren und darnach diese Voraussetzungen selbst noch tiefer zu begründen. Die systematischen Darstellungen, die uns in einigen Schriften vorliegen, sind dies doch nur in gewissem Masse, Plato konnte mit Absicht um seiner Schüler willen tiefere Untersuchungen über die Principien noch nachbringen. Er konnte aber auch selbst durch eigenes Denken und vielleicht sogar durch gewisse Bedenken und Einwürfe, die von begabten Schülern, wie etwa Aristoteles, geäussert werden mochten, immer noch zu neuer und tieferer Erwägung der Principien veranlasst werden, und auch solche Betrachtungen vielleicht theilweise in Schriften niederlegen. Ebenso bleibt es möglich, dass manche elementare Dialoge ohne Beziehung auf Dialoge anderer Classen, ja selbst später geschrieben worden sind, als einzelne Dialoge jener Classe, die in den Principien versirt, und vielleicht auch später, als einzelne der systematisch gehaltenen Dialoge. Denn mit so gutem Rechte auch sich schliessen lässt, dass die constructiven Darstellungen elementarische Dialoge zur Voraussetzung haben, so wenig würde *a priori* die Annahme gerechtfertigt sein, dass alle elementarischen Dialoge früher als die systematischen, noch weniger aber die, dass sie alle von Anfang an in begründender Beziehung auf die letzteren verfasst worden seien. Constructive Dialoge konnte Plato, seinen Principien gemäss, nicht wohl schreiben, ohne elementarische im Voraus verfasst zu haben; aber elementarische konnte er recht wohl verfassen, ohne dieselben irgendwie zu systematischen Schriften überhaupt, und vollends, ohne sie zu bestimmten einzelnen systematischen Schriften in Beziehung zu setzen. Wir müssen eingedenk sein, dass die Erklärungen im Phaedrus, wie auch in den anderen oben

citirten Dialogen, als leitende Normen für Plato's schriftstellerische Thätigkeit von uns, zunächst wenigstens, nur in Bezug auf diejenigen Werke aufgefasst werden dürfen, welche gleichzeitig oder später verfasst worden sind, und dass die Frage nach der Entstehungszeit des Phaedrus noch eine unerledigte ist. Gab es eine Periode, in welcher Plato Schriften verfasste, ohne noch über den methodischen Standpunct seines Lehrers wesentlich hinausgelangt zu sein, so müssen derselben elementarische Werke angehören, die ganz und gar ohne Beziehung auf nachfolgende systematische sind. Schrieb Plato, nachdem die Formen des Herabsteigens von den Principien durch Eintheilung und Deduction von ihm gefunden worden waren, und nachdem die Nothwendigkeit eines systematischen Gedankenzusammenhanges ihm einleuchtend geworden war, und als zugleich die Grundzüge seines Systems ihm klar vor der Seele standen, so konnte er auch dann noch elementarische Untersuchungen, obschon nicht mehr ohne Bezug auf sein eigenes Gedankensystem, doch recht wohl ohne Bezug auf bestimmte, später zu verfassende, systematische Werke, vielleicht selbst, ohne überhaupt schriftliche systematische Darstellungen zu beabsichtigen, führen und in Schriften niederlegen. Also ist mindestens eine ursprüngliche begründende Beziehung aller elementarischen Dialoge auf systematische nicht nothwendig anzunehmen. Aber auch nicht einmal unbedingt eine durchgängige zeitliche Priorität; denn warum sollte nicht Plato auf einen Anlass hin didaktischen zu der Zeit, wo er schon constructive Dialoge verfasst hatte, sich noch einmal zur Abfassung und Veröffentlichung eines elementarischen bestimmt gefunden haben? Stände es freilich a priori fest, dass die sämmtlichen Werke von Anfang an oder doch alle von einer gewissen Zeit an verfassten eine einzige methodische Reihe zu bilden bestimmt waren, so würde jene begründende Beziehung durchweg bestehen müssen, und Ausnahmen hiervon, vollends aber Abweichungen von der Regel der Priorität der elementarischen Schriften gar nicht oder doch nur bei seltenen „Gelegenheitsschriften" vorkommen können. Aber es geht eben nicht an, durch Platonische Stellen eine derartige Annahme zu sichern. So weit selbst begründende Vorausbeziehung elementarischer Dialoge auf systematische oder constructive wirklich stattfinden mag, liegt darin noch keineswegs das Gesetz einer durchgängigen methodischen Verknüpfung aller

solcher Dialoge untereinander zu einer einzigen Reihe. Systematischen Darstellungen ist freilich eine derartige Verknüpfung alles Einzelnen zu einem streng geordneten Ganzen wesentlich. Aber elementarische, die von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen aufsteigen, haben naturgemäss etwas Aphoristisches. Ihr Zielpunct ist ein fester, aber ihr Ausgangspunct ein unbestimmter; denn aus sehr verschiedenen Einzelheiten kann das nämliche Allgemeine abstrahirt werden; und die Zielpuncte verschiedener elementarischer Dialoge fallen gar nicht nothwendig miteinander in Eine gerade Linie, so dass der Ort eines jeden in der Reihe der übrigen fest bestimmt wäre, sondern gruppiren sich auch wohl in freierer Weise um gewisse feste Centralpuncte, die als allgemeinste Principien eben so leicht aus den Resultaten der einen, wie der anderen Einzeluntersuchung abstrahirt werden können, gleich wie diese Resultate selbst aus verschiedenartigen concreten Daten. Eine relative Ordnungslosigkeit, die in systematischen Darstellungen als tadelnswerthe Unordnung streng zu vermeiden wäre, kann bei elementarischen Darstellungen naturgemäss und löblich sein, und nicht nur, wenn sie vor der Bildung eines schriftstellerischen Planes für die verschiedenen beabsichtigten Werke zufällig entstanden ist, Entschuldigung finden, sondern sogar auch als an sich gerechtfertigt in den Plan selbst mit aufgenommen werden.

Mit dem Gesagten soll noch keineswegs über die Frage der methodischen Verknüpfung entschieden sein, sondern es handelte sich im Bisherigen nur um die Form der verschiedenen Classen Platonischer Schriften, sofern dieselbe auf Grund von Plato's methodologischen Erklärungen im Vergleich mit dem Charakter der vorliegenden Dialoge sich ermitteln lässt, und um die Consequenzen, die sich hieraus für eine methodische Verknüpfung ziehen lassen, oder andrerseits nicht gezogen werden dürfen. Nun aber behauptet Hermann nicht nur, dass Schleiermacher's Annahme einer durchgängigen methodischen Verknüpfung unerwiesen, sondern auch, dass sie nachweisbar falsch sei, und stellt dafür verschiedene Argumente auf, die hier anzuführen und zu prüfen sind.

Dass eine durchgängige methodische Verknüpfung der Platonischen Schriften untereinander nicht bestehe, sucht Her-

mann auf zweifache Weise zu zeigen, *aposteriori* aus der gegebenen Form der Platonischen Dialoge, und *a priori* aus der Unstatthaftigkeit der historischen Voraussetzungen, auf denen die Annahme einer solchen Verknüpfung beruhen müsste.

In der ersten Beziehung hält Hermann der Annahme einer „natürlichen Folge und nothwendigen Beziehung der Platonischen Gespräche auf einander" das Bedenken entgegen: „ob Plato, wenn er wirklich mit der Aufeinanderfolge seiner Schriften bei der Herausgabe derselben eine solche methodische Absicht verbunden hätte, diese wohl so verborgen und durch gänzliche Verschiedenheit der Einkleidungsweisen verhüllt haben würde, dass weder von seinen Zeitgenossen, noch von den folgenden Philosophen bis auf Schleiermacher irgend einem auch nur eine Ahnung davon aufgegangen wäre"; nur zwei Reihen: Theaet., Soph., Politicus; — Rep., Tim., Critias sind, jede in sich, durch innere und äussere Beziehungen zu je einem methodisch abgestuften Ganzen von Plato selbst verknüpft worden (Hermann, Plat. Phil., S 349 f.). Das ist in der That ein höchst beachtenswerthes und unabweisbares Bedenken, dessen Gewicht zwar durch verschiedene Umstände verringert wird, aber immerhin gross genug bleibt, um die Giltigkeit der Schleiermacher'schen Ansicht sehr wesentlich zu beschränken. Der Ausdruck Hermann's leidet freilich an polemischer Ueberspannung. Plato hat die methodische Folge der Schriften, falls eine solche besteht, nur nicht ausdrücklich bezeichnet; dass er sie absichtlich verhüllt habe, lässt sich nicht von Schleiermacher's Standpuncte aus gegen ihn selbst folgern. Es gibt Stufen der Innigkeit der Verbindung. So eng, wie die Theile eines Dialoges untereinander, können überhaupt nicht verschiedene Dialoge verknüpft sein, aber ihre Verbindung nähert sich mitunter diesem Grade an, und da lässt Plato, um dieser inneren Beziehung den entsprechenden Ausdruck zu geben, jene Gleichheit der Einkleidung, jene bestimmte Anknüpfung des neuen Gespräches an das frühere, jene Identität aller oder der meisten Personen eintreten, welche wir in jeder der beiden oben bezeichneten Reihen vorfinden. Es gibt eine weniger enge methodische Verbindung, wobei nur das Gesammtergebniss eines früheren Dialoges und zudem gewisse Einzelheiten dem späteren zur Basis dienen, und Hermann müsste, um seinen

Einwurf zu begründen, nachweisen, was denn Schleiermacher an der Annahme hindere, dass Plato die relative Selbstständigkeit solcher Dialoge gegen einander durch die Verschiedenheit der Einkleidungsweise angedeutet, die Beziehung aber, die nichtsdestoweniger bestehe, nur durch den Inhalt der Unterredungen und mitunter durch einzelne Wendungen des Ausdrucks, dann aber auch äusserlich durch die fast durchgängige Identität des Hauptunterredners, des Sokrates, bezeichnet habe? Das Bedenken, dass so von dem Leser die richtige Folge nicht leicht genug gefunden werden könne, liesse sich beseitigen, wenn wir das oben Ausgeführte hinzunähmen, dass Plato überhaupt nicht für solche Leser schreiben wollte, denen die Sache noch ganz fremd wäre, sondern zunächst für seine Schüler, für welche die schriftlichen Aufzeichnungen sich an den mündlichen Unterricht als „Erinnerungsmittel" anlehnten, und dann wohl weiter auch überhaupt für solche, die schon durch ähnliche Unterredungen und eigenes Denken sich genügend vorgebildet hätten, um durch diese Schriften mehr „erinnert" zu werden, als Neues daraus „lernen" zu wollen. Für den nächsten Zweck genügte zur Bezeichnung der methodischen Folge die Folge des Erscheinens, wozu nähere mündliche Aufschlüsse treten mochten; für den entfernteren, sofern Plato denselben nebenbei mitverfolgte, traf er auch nur nebenbei eine äussere Vorsorge durch einzelne bestimmtere Rückbeziehungen; er mochte den Leser, der nicht unmittelbarer Schüler war, falls er überhaupt seinem Bedürfniss entgegenzukommen gedachte, doch nur dann für berechtigt zur Lectüre halten und Förderung für ihn daraus erwarten, wenn derselbe aus dem wesentlichen Verhältniss der entwickelten Gedanken und aus der Beihilfe, die jene Rückbeziehungen bieten konnten, sich genügend zu orientiren vermochte. Um wahrhaft historisch zu urtheilen, müssen wir uns von der schiefen Auffassung losmachen, in der wir ursprünglich in naiver Weise befangen zu sein pflegen, als ob Plato zunächst für unser Bedürfniss hätte Sorge tragen sollen und wollen. Er schrieb für seine Schule, wie die Apostel für ihre Gemeinden; enthalten die Schriften Gedanken von ewigem Werthe, die ihnen weit über jene Kreise hinaus eine unvergängliche Bedeutung sichern, so ist es Sache des Forschers, nicht des Verfassers, sie dem Verständniss der Späteren zu erschliessen.

Und doch, obschon durch solche Erwägungen das Gewicht des Hermann'schen Bedenkens sich bedeutend verringern mag, aufgehoben wird dasselbe nicht. Wenn in der That eine durchgängige methodische Verknüpfung der sämmtlichen Dialoge untereinander im strengen Schleiermacher'schen Sinne von Plato beabsichtigt worden wäre, so möchte zwar immerhin ein Gradunterschied in der Innigkeit der Verknüpfung stattfinden; aber der Sprung von einer formellen Vereinigung, wie sie in den beiden oben angeführten Reihen besteht, zu der totalen Verschiedenheit der Situationen, der anscheinenden Entwickelung jedes Gespräches aus seinem eigenthümlichen Keime ohne alle ausdrückliche und formelle Beziehung auf frühere wäre doch zu gross; es würde zwischen dem inneren Verhältniss und der äusseren Beziehungslosigkeit ein Widerstreit bestehen, der zu sehr die ästhetische Forderung der Harmonie zwischen Innerem und Aeusserem im Kunstwerke verletzte, als dass wir ihn Plato zutrauen dürften. Entspricht die Kunstform dem inneren Verhältniss, so kann auch dieses nur ein loseres sein. Dass Plato in dem folgenden Dialog nicht habe fortfahren können, ohne die in dem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht vorauszusetzen, diese strenge Schleiermacher'sche Fassung der methodologischen Ansicht ist schon um der äusseren Form der Dialoge willen jedenfalls aufzugeben. Möglich bleibt eine allgemeinere und freiere methodische Beziehung der späteren Dialoge auf die früheren überhaupt, und eine solche ist ja auch schon oben begründet worden: Plato konnte constructive Entwickelungen nur geben, nachdem dieselben durch elementarische und vermittelnde vorbereitet waren. Eine strenge methodische Folge der Dialoge der ersten und zweiten Classe im Einzelnen war dabei keineswegs nach Plato's Principien eine didaktische Nothwendigkeit. Doch mochte immerhin, sofern Plato von vornherein mit Plan und Absicht verfuhr (was zu untersuchen bleibt), eine bestimmte Succession ihm als die geeignetste in methodischer Hinsicht erscheinen, ohne dass er jedoch auf diese Folge im Einzelnen sehr grossen Werth legen konnte; sofern er aber nicht nach einem vorher überlegten Plane, sondern der inneren Gestaltung seiner Philosophie und äusseren Anlässen gemäss seine Schriften, wenigstens einen grossen Theil derselben bis zur Gründung der akademischen Schule und noch darüber hinaus, verfasste, mochte er einzelne

Rückbeziehungen auf frühere Schriften, sei es auf ihren Gesammtinhalt oder auf einzelne Aeusserungen in denselben, in die späteren einfliessen lassen, wodurch eine gewisse, obschon lose, didaktische Beziehung hergestellt wurde. Es ist eine unerlässliche Pflicht des Interpreten und ein schätzbares Hilfsmittel zur Erforschung der Zeitfolge der Dialoge, solche Beziehungen aufzusuchen und zu verfolgen; *a priori* jedoch lässt sich gar nicht feststellen, in wie weit solche zu erwarten sein mögen und in wie weit nicht. In der Oekonomie des einzelnen Dialoges muss die strengste Planmässigkeit herrschen, und wiederum in der Folge der Classen, ferner auch in der Verbindung der formell miteinander verknüpften Dialoge; wie weit sich aber noch darüber hinaus methodische Verknüpfung erstrecke, lässt sich nur auf Grund der Einzelforschung ermitteln, die hier also keineswegs die Bedeutung hat, einen im Voraus als richtig erwiesenen Gesichtspunct nur noch im Einzelnen zu verfolgen, sondern vielmehr die, überhaupt erst darzuthun, ob und in wie weit (voraussichtlich wohl nur in beschränktem Masse) jener Gesichtspunct gelte.

Von geringerem Gewichte sind einige Bemerkungen, die Hermann mit dem angeführten Einwurfe verbindet. Schleiermacher schiebt zwischen Theaet. und Soph., die Plato miteinander verknüpft, drei andere Gespräche: Meno, Euthyd. und Cratylus, ein; das, meint Hermann, sei ein Beweis, dass seine Methode mit Plato's eigenen Fingerzeigen in Widerstreit stehe, und Schleiermacher suche vergeblich diese von ihm wohl gefühlte Anomalie zu bemänteln (S. 350). Es steht damit nicht so schlimm. Die eingeschobenen Dialoge rechnet Schleiermacher zu den Nebenwerken, die sich um jene Hauptwerke gruppiren, durch welche der eine rothe Faden des methodischen Zusammenhanges gleichsam geradlinig hindurchgeht. Die Letzteren bezeichnen die Hauptstationen des langen Weges von den ersten Anfängen philosophischer Anregung bis zu einer fast systematischen Darlegung der gesammten Theorie; dass ihre Folge die richtige sei, darauf vornehmlich geht die „gerühmte Absichtlichkeit" in Plato's methodischem Verfahren. Wie wir ja aber auch wohl von den Hauptstationen einer weiteren Reise aus kleinere Ausflüge in die jedesmalige Umgegend unternehmen und dabei nicht durchaus von einem zu Anfang entworfenen Reiseplan, sondern auch von der augenblicklichen Stimmung, zufälligen Anlässen, dem

hier erst sich erschliessenden Blick auf die Gegend uns leiten lassen, so hat nach Schleiermacher's Auffassung auch Plato mit Hauptschriften in freier Weise Nebenwerke verknüpft. Von dem Ausfluge können wir zu dem Hauptorte zurückkehren und von hier aus auf der grossen Strasse die Reise fortsetzen, oder auch gleich einen Weg über mehrere kleinere Orte hin zu dem nächsten Hauptorte suchen; so etwa mag Schleiermacher auch Plato's Verfahren sich gedacht haben, wenn er bald für gewisse Nebenwerke nur einen Ort in der Nähe eines Hauptwerkes sucht, um sie auf dasselbe zurückzubeziehen, den Fortschritt aber als von Hauptwerk unmittelbar zu Hauptwerk gerichtet aufzeigt, bald dagegen mehr durch die Nebenwerke, die grösseren zumal, Plato seinen Weg hindurch nehmen lässt. Das alles widerstreitet Schleiermacher's Principien so wenig, dass vielmehr gerade jene strengere, um nicht zu sagen pedantische Weise eines einförmig linearen Fortschrittes, die Hermann vom Schleiermacher'schen Standpuncte aus zu fordern scheint, in der That nicht oder doch weit weniger damit zusammenstimmen würde.

Aehnlich steht es mit einem anderen Einwurfe. Schleiermacher gibt eine gewisse Incongruenz zwischen der „inneren Entwickelung" und der „äusseren Entstehung" eines Platonischen Werkes als sehr möglich zu, und meint, die Resultate der Erforschung des methodischen Zusammenhanges und der Abfassungszeit der einzelnen Dialoge, falls die letztere sich durchgängig ermitteln liesse, müssten sich zwar grösstentheils, aber wegen der unvermeidlichen Einwirkungen äusserer und zufälliger Bedingungen nicht gerade vollkommen decken (I, 1, S. 27). Hermann dagegen will eine solche Incongruenz bei einer methodischen, dem Lehrzwecke dienenden Folge nicht gelten lassen, da sie ein schlimmes Hysteron-Proteron wäre; jene Bemerkung decke die Blösse der Schleiermacher'schen Theorie und ihren pseudohistorischen Charakter auf (S. 351). Indess nicht das Zugeständniss der Möglichkeit, sondern erst die nachgewiesene Wirklichkeit von Discrepanzen würde einen solchen Erfolg haben können; denn wenn etwa das Zugeständniss unhaltbar, dem methodologischen Princip widerstreitend, aber auch unnöthig, durch keine erwiesene Abweichung gefordert wäre, so würde keineswegs die Theorie leiden, sondern nur jene Aeusserung zurückzunehmen sein. Schleiermacher ist sicherlich nicht gemeint, jenem Zugeständ-

niss eine so weite Ausdehnung zu geben, dass z. B. der Dialog Phaedrus zwar innerlich am frühesten entstanden, weit später aber, etwa erst um das vierzigste Lebensjahr Plato's, geschrieben sein könnte; er erklärt offen diese Annahme für unvereinbar mit seiner Theorie, glaubt aber auch dieselbe aus rein historischen Gründen widerlegen zu können (in der Einleitung zum Phaedrus). Durch diesen und durch andere Beweisversuche für eine wesentliche Congruenz nimmt er selbst thatsächlich zurück, was eine Aeusserung in der allgemeinen Einleitung (I, 1, S. 29) Zuweitgehendes hat: aus den historischen Andeutungen in den Platonischen Werken könne überhaupt nicht dasjenige, was sich aus ihrer inneren Betrachtung für ihren Zusammenhang ergebe, beurtheilt oder widerlegt werden, da dieses letztere Bestreben nur eine Folge und keinen Zeitpunct bestimme. Es kann ja durch Fixirung bestimmter Zeitpuncte für gewisse Werke eine angenommene Folge der Werke überhaupt, mögen auch in dieser gar keine absoluten Zeitbestimmungen mitenthalten sein, sehr wohl als irrig erwiesen werden. Ist eine gewisse Schrift nachweislich zwischen 408 und 399 vor Chr., eine andere gegen 388 oder 387 entstanden, so ist durch diese Zeitpuncte allerdings die Annahme einer Succession widerlegt, wonach das letztere Werk für das frühere gehalten wird, auch wenn die Meinung, dass diese Succession bestehe, gar nicht mit irgend welcher absoluten Zeitbestimmung verknüpft war. Innerhalb gewisser Grenzen aber können auch thatsächliche Discrepanzen zwischen der methodischen und der zeitlichen Folge ohne eine wesentliche Beeinträchtigung des Schleiermacher'schen Princips bestehen. Schlechthin von zufälligen Einflüssen unabhängig konnte Plato in keinem Falle sein; der didaktische Fehler eines Hysteronproteron aber wäre doch nur in Bezug auf diejenigen Leser vorhanden die jedes Werk gleich nach dem Erscheinen durchzuarbeiten versuchten, gewiss die Minderzahl; für andere Schüler konnte Plato die richtige Folge anzeigen, und selbst jene mochten an den vorläufig ungelösten Räthseln bis zu der Zeit, wo die Erörterung der Voraussetzungen nachgeholt wurde, nicht allzu schwer tragen. Zudem kamen allen eigentlichen Schülern Plato's die vorausgegangenen mündlichen Unterredungen zu Gute. So können kleinere Abweichungen immerhin vorgekommen sein; das Schleiermacher'sche Princip wird dadurch nicht gestürzt.

Hermann sucht ferner, wie oben (S. 79) bemerkt worden ist, Schleiermacher's Ansicht von einem durchgängigen methodischen Zusammenhange zwischen allen Platonischen Schriften durch den Nachweis der Unhaltbarkeit ihrer nothwendigen historischen Voraussetzungen zu widerlegen.

Ein allumfassender methodischer Plan, meint Hermann (Plat. Phil., S. 351; 355 f.), würde voraussetzen, dass Plato „von vorn herein Ziel und Zweck des Ganzen schon den Grundzügen nach vor Augen gehabt hätte"; Plato müsste „sein höchstes Ziel schon von vorn herein mit solchem Bewusstsein vor Augen gehabt haben, dass seine ganze Schriftstellerei nichts als die planmässige Ausführung der in seiner ersten Jugendschrift entworfenen Grundzüge gewesen wäre"; ist es aber schon schwerlich anzunehmen, dass Plato, da er noch Schüler des Sokrates war, einen solchen Plan auch nur gefasst habe, wie lässt es sich irgend denken, dass er, auf dessen Geistesbildung eine Menge äusserer Einflüsse und unvorhergesehener Ereignisse einwirkten, sich von Anfang bis zu Ende seiner schriftstellerischen Thätigkeit, während eines Zeitraumes von mehr als fünfzig Jahren, so gleich geblieben sei, um diesen Plan wirklich durchzuführen und den einmal angefangenen Faden nur fortzuspinnen? — Dies ist wiederum ein mächtiges Argument; es ist dasjenige, welches als das eindringlichste von allen am meisten die Beachtung der späteren Forscher, namentlich auch der Freunde der Schleiermacher'schen Theorie, auf sich gezogen und sie mindestens zu gewissen Milderungen derselben veranlasst hat, auch wenn sie an ihrem Kern und Wesen festhalten zu dürfen glaubten. Und in der That, hier vor allem drängt der Verdacht sich auf, dass von Schleiermacher über dem exegetisch-didaktischen Bemühen, für unser gegenwärtiges Bedürfniss einen vorliegenden Complex von Schriften zu ordnen, die historische Frage vergessen worden sei, ob denn Plato, dem doch nicht, wie uns, gleich anfangs das Ganze vorlag, und der, während er die früheren Schriften schuf und veröffentlichte, die späteren, damals doch wohl selbst in seinem Geiste noch unerzeugten, noch nicht kannte, eben diese methodische Ordnung habe begründen können. So pflegt denn auch Hermann besonders in diesem Betracht Schleiermacher's Ansicht als eine unhistorische oder pseudo-historische, seine eigene dagegen schlechtweg als die historische zu bezeichnen. Eine Be-

schränkung und Umbildung der Schleiermacher'schen Ansicht, wodurch dieselbe der Hermann'schen sich annähert, ist hier in der That durchaus nnabweisbar. In dem Masse, wie zugegeben wird, es habe zum Behuf der Entwerfung eines allgemeinen schriftstellerischen Planes nur des Bewusstseins der Grundzüge des Systems bedurft, und der Plan selbst habe in seiner anfänglichen Unbestimmtheit manchen späteren Ergänzungen, Erweiterungen nnd Umgestaltungen Raum gelassen, wird auch eine eigene Entwickelung Plato's, die sich gleichfalls in den Schriften abspiegeln muss, mit zugegeben. Wenn indess in der Absicht, Schleiermacher's Anordnung gegen Hermann's Einwürfe zu vertheidigen, von Einzelnen mitunter auch wohl gesagt wird, man müsse Schleiermacher's Theorie nicht so missverstehen, als hätte Plato einen anfänglich entworfenen Plan mit Absicht nnd Bewusstsein dnrchgeführt, es liege vielmehr eine natnrgemässe methodische Entwickelung vor: so ist damit eines der wesentlichsten Elemente der Schleiermacher'schen Ansicht, welches er selbst mit grosser Bestimmtheit statuirt, aufgegeben, und nicht sowohl eine wissenschaftliche Vermittlung, als eine unhaltbare Vermischung der beiderseitigen Ansichten geboten. Auch ein Schachspieler, der nicht nach einem Plane verfährt, setzt die späteren Züge zu den früheren in Beziehnng; aber Methode ist nicht in seinem Spiel. So würde bei Plato, wenn er sich nicht zu Anfang einen Plan entworfen hat, zwar immer eine gewisse Beziehung der späteren Dialoge auf die früheren stattfinden, aber nicht eine einheitliche Ordnung methodisch durchgeführt sein können; die Schleiermacher'sche Theorie ist hiermit nicht modificirt, sondern im Princip aufgehoben. Von dieser Wendung dürfen wir daher hier absehen. Was aber die Frage selbst betrifft, ob Plato nicht nur in dem einzelnen Dialog, sondern auch in der Verbindung vieler oder aller untereinander nach einem im Voraus entworfenen Plane verfahren sei, und zu welcher Zeit er einen solchen Plan entworfen haben möge, so bietet die sichersten Anhaltspuncte znr Beantwortung derselben wiederum Plato's eigene Erklärung im Phaedrus über die Bedeutung der Schrift. Ist unsere obige Deutung richtig, wornach Plato nicht für Fremde zur Belehrung, sondern wesentlich für seine Schüler zur „Erinnerung" an den mündlichen Unterricht schrieb (wie die Apostel nicht für Fremde zur Bekehrung, sondern für die christlichen Gemeinden zur Stärkung

und Läuterung, nachdem denselben der Glaube aus der „Predigt" gekommen war): so folgt, dass jede Argumentation, die anf den Phaedrus gegründet wird, nur für die Zeit gelten kann, in welcher bereits die Platonische Schule bestand. Freilich hindert nichts, dass Plato auch früher schrieb zur „Erinnerung" an Unterredungen, die nicht er selbst, sondern der historische Sokrates geleitet hatte; anch ist sehr möglich, falls der Phaedrus nicht die Erstlingsschrift Plato's ist und überhaupt nicht seinem Jugendalter angehört (was zu untersuchen bleibt), dass er damals noch nicht die im Phaedrus entwickelten Grundsätze über die unselbstständige Bedeutung der Schrift hegte; aber es ist unmöglich, mit Schleiermacher anzunehmen, dass er damals schon für seine ganze schriftstellerische Wirksamkeit, also, wie wir hinzunehmen müssen, zugleich auch und zuvörderst für seine mündliche Lehrthätigkeit einen Plan entworfen habe, der nun anch von ihm im späteren Leben und insbesondere auch noch nach der Gründung seiner Schule in der Akademie wirklich eingehalten worden wäre. Keine Beschränkung dieses Planes anf blosse Grnndlinien könnte hier helfen. Ob Plato frühzeitig mit Eleatischen und Pythagoreischen Lehren vertraut war oder nicht; ob sich in seinem Geiste die Grundgedanken seiner eigenthümlichen Lehre schon in jugendlichem Alter entwickelt haben, oder erst später, darüber lässt sich hin und her streiten, und nicht leicht werden Argumente, die sich nur auf die eine oder andere dieser Voraussetzungen gründen, wissenschaftliche Gewissheit gewinnen und sich allgemeine Beistimmung erringen können; ganz offenbar aber liegt vor Angen, dass Plato sich nicht als Schüler des Sokrates, wie selbstständig immer sein Denken sich schon damals gestalten mochte, einen Plan für eine schriftstellerische Wirksamkeit, die an mündliche Lehrthätigkeit ganz und gar geknüpft sein sollte, auch nur in den Grundzügen entwerfen konnte. Selbst wenn wir von der Erklärung im Phaedrus absehen, so konnte schon der Natur der Sache nach ein so nmfassender schriftstellerischer Plan nicht wohl ohne Rücksicht auf eine Schule entworfen werden, denn wo waren ohne eine solche die ansharrenden Leser? Nun aber bestand Plato's eigene Lehrthätigkeit noch nicht, und wurde nicht einmal gleich nach dem Tode des Sokrates von ihm angetreten. Mit dem Verfahren des Sokrates aber, welches auch schwerlich von Plato als διδαχή bezeichnet werden mochte, konnte der jugendliche

Plato sein eigenes späteres unmöglich so als ein Ganzes denken, dass dadurch die Schleiermacher'sche Ansicht gerechtfertigt würde. Denn entweder musste Plato sich dann die eigene spätere Wirksamkeit als so selbstständig und eigenthümlich denken, wie sie in der That gewesen ist; dann sah er auch, dass seine schriftstellerische Production sich nicht in gewissen Partien an Reden des Sokrates, in anderen an seine eigenen anlehnen und doch ein methodisch geordnetes, einen einheitlichen Plan verfolgendes Ganzes sein konnte; — oder er musste anfangs seine eigene spätere Wirksamkeit der des Sokrates nach Inhalt und Form der Lehre als ähnlicher denken, als sie in der That gewesen ist; dann konnte er wenigstens nicht einen solchen Plan schriftstellerischer Thätigkeit sich in seiner Jugend bilden, den er im späteren Leben realisirt hätte, und dessen Durchführung uns in den erhaltenen Schriften vorläge. Also auf alle Weise fällt, unbeschadet der Giltigkeit des allgemeinen Schleiermacher'schen Grundgedankens von der Wesentlichkeit der dialogisch-dialektischen Form in Plato's Schriften überhaupt und von dem Obwalten einer weitreichenden methodischen Absichtlichkeit in der Anwendung dieser Form, doch die von Schleiermacher diesem Grundgedanken geliehene Tragweite und die darauf von ihm gebaute Theorie bei genanerer Würdigung der Stelle im Phaedrus und bei einem historischen Blick auf Plato's Leben nnd Denken in sich zusammen.

Wir haben diese Untersuchung nach Möglichkeit so geführt, dass dabei noch nicht die Frage nach der Entstehnngszeit des Phaedrus als entschieden (und zwar zu Ungunsten Schleiermacher's entschieden) vorausgesetzt werden sollte. Dass der Phaedrus als Plato's Erstlingsschrift seiner späteren schriftstellerischen Thätigkeit in den Grundzügen den wirklich eingehaltenen Plan vorzeichne, diese Schleiermacher'sche Thesis ist unhaltbar, und mit ihr zugleich auch die unbestimmter gehaltene: es ist überhaupt von Plato zn der Zeit, da er noch Schüler des Sokrates war, irgend ein Plan schriftstellerischer Lebensthätigkeit in den Grundzügen entworfen, und ebenderselbe ist von ihm im späteren Leben realisirt worden. Wie es mit den einzelnen Elementen jener Thesis an nnd für sich stehen möge, wann der Phaedrus geschrieben sei, ob überhaupt zu irgend welcher Zeit Plato sich einen methodischen Plan für einen grösseren Schrif-

tencomplex gebildet habe, das alles bleibt der späteren Untersuchung vorbehalten.

Fassen wir das Resultat unserer Würdigung der Hermann'schen Einwürfe gegen Schleiermacher's Theorie zusammen, so geht es dahin: Die dialogisch-dialektische Form ist Plato's Schriften wesentlich, und auch die Verschiedenheit dieser Form in den verschiedenen Schriftengruppen knüpft sich wesentlich an die Verschiedenheit des Inhaltes und des jedesmaligen didaktischen Standpunctes; es besteht methodische Berechnung *a*) in der Oekonomie eines jeden einzelnen Dialogs, *b*) in der Verknüpfung einiger einzelnen zu bestimmt bezeichneten Ganzen, *c*) in der Aufeinanderfolge der Dialoge überhaupt im Ganzen und Grossen, sofern den systematischen Dialogen höchst wahrscheinlich in methodischer Absicht mindestens irgend welche elementarische (und vermittelnde) vorausgehen. In diesen drei Beziehungen ist das Schleiermacher'sche Princip gerechtfertigt und durch Hermann's Angriffe unerschüttert. Aber eine durchgängige methodische Verknüpfung im Einzelnen nach einem zu Anfang entworfenen Plane ist überhaupt nicht anzunehmen, und insbesondere nicht in der Weise, dass der Phaedrus als der Erstlingsdialog die Keime des Ganzen enthielte und von ihm an bis zu den Leges hin in einer gleichsam linearen Folge der Hauptwerke, um welche die übrigen sich gruppirten, diese Keime nach einem methodischen Plane entfaltet würden. In diesen Beziehungen ist Hermann's Polemik gerechtfertigt, und bedarf die Schleiermacher'sche Theorie einer sehr wesentlichen Beschränkung und Umgestaltung.

Erwägen wir endlich Hermann's positive Gründe für seine eigene Theorie, so kommen hier die beiden Momente in Betracht, auf deren Zusammenstimmen Hermann seinen Beweis für eine in den Schriften documentirte stufenweise Fortbildung Plato's gründet: Plato's Lebensverhältnisse einerseits, und andrerseits der Inhalt und die Form der Schriften. In der ersten Beziehung sagt Hermann, die Natur der Sache und die Lebensgeschichte des Schriftstellers führe von selbst darauf, dass er erst manche Zwischenstufe habe durchlaufen müssen, um zu der endlichen Vollendung zu gelangen (S. 369); er erinnert an die Veränderungen in Plato's Lage und Verhältnissen, die Erweiterungen seines Gesichtskreises, seine Erfahrungen in

Wissenschaft und Leben (Plat. Phil., S. 370 f.), um die Ueberzeugung von der „Unmöglichkeit" zu begründen, dass Plato's System vor seiner Rückkehr von der grossen Reise (um das 40ste Lebensjahr) zu einigem Abschluss gedeihen konnte, die Ueberzeugung, dass „ein System, welches zum ersten Male die drei Theile der griechischen Wissenschaft vereinigen und die Lehren der früheren Philosophen verschmelzen sollte, nicht eher in Wirklichkeit treten konnte, als bis sein Urheber sich mit allen diesen auch wirklich bekannt gemacht und ihre Principien ganz in sich aufgenommen hatte"; dies aber, meint Hermann, habe erst nach dem angegebenen Zeitpuncte vollbracht sein können, weil zu der Zeit, da Plato noch in persönlichem Umgange mit Sokrates stand, weder die Mittel zum Studium der älteren Systeme in genügendem Masse in Athen vorhanden gewesen seien, noch auch diese Tendenz bei dem Schüler des Sokrates vorausgesetzt werden dürfe (S. 371 f.). Eine gewisse Kenntniss der früheren Lehren will Hermann bei Plato in jener Periode nicht unbedingt ausschliessen; aber die Erhebung auf Grund dieser Kenntniss und der Sokratischen Impulse zu einer eigenthümlichen Weltanschauung hält er für ein späteres Werk, das durch ein lebendigeres Studium der älteren Philosophie, gleichsam durch Autopsie an der Quelle selbst, bedingt gewesen sei; Plato habe der Reisen zu den Stätten der alten Weisheit ebensosehr bedurft, wie Herodot der Reisen zu den Stätten der historischen Ereignisse (S. 372). In der andern Beziehung, hinsichtlich der Schriften, bemerkt Hermann, es folge nicht nur aus den angegebenen Lebensverhältnissen Plato's, dass vor seinem vierzigsten Lebensjahre seine Entwickelungsgeschichte nicht abgeschlossen gewesen sein könne, sondern es bedürfe auch nur eines Blickes auf die Beschaffenheit der Quellen, um uns zu überzeugen, dass auch die urkundlichen Belege für seine Entwickelung nicht fehlen (S. 370); es werde, wie aus den Lebensverhältnissen Plato's sehr wahrscheinlich, so durch die Wechselbeziehung zwischen Form und Inhalt der Platonischen Schriften gewiss, dass die Verschiedenheiten, die unter denselben obwalten, in wirklichen Veränderungen von Plato's philosophischer Anschauungsweise begründet seien (S. 370 f.); es sei gar nicht möglich, aus Plato's Schriften seine Lehre ohne die Annahme einer stufenweisen Fortbildung des Philosophen selbst in ihrer ganzen charakteristischen Eigenthüm-

lichkeit lebendig zu reproduciren (S. 369). Durch die Vereinigung beider Momente komme trotz des Mangels bestimmter äusserlicher Angaben eine hinreichende Menge thatsächlicher Spuren und Anzeichen zusammen, um von einer mit historischer Umsicht und Kritik hergestellten chronologischen Eintheilung der Gespräche zugleich ein treues Bild von dem geistigen Lebensgange ihres Urhebers zu erwarten (S. 370).

Bei der Prüfung dieser Hermann'schen Sätze haben wir zunächst die Existenz eines philosophischen Entwickelungsganges bei Plato als unzweifelhaft anzunehmen. Ein äusseres Zeugniss für eine partielle Umbildung der Ideenlehre, leider ohne bestimmtere Angabe der Zeit, liegt in der bekannten Stelle des Aristoteles, Metaph. XIII, 4. 1078 b, 7: *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηδὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι*, wo Aristoteles ausdrücklich die Reduction der Ideen auf Zahlen als eine spätere Form der Ideenlehre bezeichnet und von der ursprünglichen Form unterscheidet. Zahlreicher und bestimmter sind die Zeugnisse des Aristoteles für einen allmählichen Entwickelungsfortschritt des jugendlichen Plato zur Ideenlehre hin: Metaph. I, 6. 987 a, 27; XIII, 4. 1078 b, 10; 9. 1086 b, 1, wo die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form als das Resultat des gemeinsamen Einflusses, welchen die Heraklitische Bewegungslehre, mit der Plato zuerst, und zwar schon in früher Jugend durch Kratylus vertraut geworden sei, und darnach die Sokratische Tendenz der Begriffsbildung mittelst der Induction und Definition auf den Geist Plato's geübt habe, genetisch erklärt wird, und die Platonische Idee als der objectivirte Sokratische Begriff erscheint. Alles Sinnliche ist in unablässigem Flusse; daher kann es nicht Object der Erkenntniss durch Begriffe sein, welche selbst eine unwandelbare Festigkeit haben, also auch nur Erkenntnisse von Beharrlichem sein können. Es muss also neben den sinnlichen Dingen noch eine andere Classe von Wesen existiren, etwas, das stets beharrt und wahrhaft ist, während die sinnlichen Dinge werden und wechseln, und dieses Beharrliche ist das Uebersinnliche, Intelligible, Ideelle, die Gesammtheit der Ideen. Die Idee ist nicht nur verschieden von den entsprechenden einzelnen und sinnlichen Dingen, sondern existirt

auch gesondert von denselben an und für sich. Diese Sonderung, dieses *χωρίζειν* (und überhaupt die Reflexion auf das Object des Begriffes) war dem Sokrates noch fremd; Plato hat zuerst dieselbe vollzogen. Zu welcher Zeit? Leider sagt davon Aristoteles nichts.

Mit den Aristotelischen Zeugnissen liesse sich die Platonische Stelle im Phaedo, c. 45 sqq. p. 96 sqq. verbinden, wofern diese,)was jedoch sehr bestreitbar ist) als ein Selbstzeugniss Plato's über seine philosophische Entwickelung gefasst werden dürfte. Sokrates sagt dort, als Jüngling sei er äusserst begierig nach der Weisheit gewesen, die man Naturforschung nenne; denn als ein Grosses sei ihm die Erkenntniss der Ursachen des Werdens und Seins eines jeden Dinges erschienen. Unbefriedigt von dem Gebotenen habe er höhere Aufschlüsse aus dem Buche des Anaxagoras erwartet, der den *νοῦς* als Weltordner setze; er habe die Hoffnung gefasst, zur Erkenntniss der Zweckursachen geführt zu werden; aber hierin wiederum getäuscht, habe er einen anderen Weg der Forschung eingeschlagen, gleichsam die zweite Fahrt unternommen. *τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν*, nämlich die Forschung in Begriffen, um durch diese *σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλή θειαν* Dass Plato hier seinen eigenen Entwickelungsgang meine, nehmen Schleiermacher und Hermann und mit ihnen mehrere der neueren Forscher übereinstimmend an (Schleiermacher's Einleitung zum Phaedo, Plat. Werke, II, 3, S. 12; Hermann, Gesch. und Syst. d. Pl. Ph., I, S. 49 f.), und Hermann führt als Beweis für diese Beziehung an, dass jene ganze Auseinandersetzung innig mit der echt und rein Platonischen Ideenlehre zusammenhange. Indess dieses Argument hat nichts Zwingendes, und andere Gründe stehen entgegen. Das Wesentliche in dem dargelegten Entwickelungsgange ist der Fortgang von einer unmittelbar auf die Dinge gerichteten Betrachtung zur Forschung mittelst der Begriffe; der *δεύτερος πλοῦς* ist des *καταφυγεῖν εἰς τοὺς λόγους*. Die begriffliche Forschung aber ist nicht erst dem Plato eigenthümlich, sondern gerade durch den historischen Sokrates begründet worden. Die bestimmtere Beziehung auf die Ideenlehre tritt erst in der Explication c. 49 ein, die schon mehr von dogmatischer, als historischer Art ist; in der rein historischen Partie bedient sich Plato des unbestimmteren Ausdruckes: *ἀλήθεια τῶν ὄντων*, der zwar auf die Ideen vortrefflich passt, aber doch auch gebraucht werden kann, um unbestimm-

ter das Erkenntnissziel der begrifflichen Forschung des historischen Sokrates zu bezeichnen, also wie absichtlich gewählt zur Angabe des Gemeinsamen bei Sokrates und Plato erscheint. Ideell zieht Plato das philosophische Streben des Sokrates und sein eigenes in eins zusammen; er verklärt den historischen Sokrates, indem er ihm zu dem, was er schon besass, das Beste von seinen eigenen Errungenschaften leiht; aber es ist nicht seine Weise und würde auch nicht ästhetisch berechtigt sein, sich selbst in seinem realen Entwickelungsgange unter der Person des Sokrates zu bezeichnen. Auch im Sympos. ist das reale Fundament Sokratisch, nicht Platonisch. Es ist Pietät, wenn Plato den Sokrates zum Platonismus erhebt; es wäre Arroganz, wenn Plato sich selbst zum Sokrates machen wollte. Er durfte Sokratisches durch Platonisches ergänzen, aber nicht ersetzen. Der Annahme, dass der historische Sokrates, ehe er die Naturphilosophie verwarf, sich einigermassen historisch damit bekannt gemacht und auch den Anaxagoras gelesen habe, steht nichts im Wege, am wenigsten die Aeusserung in der Apol. p. 19 C, dass er von diesen Dingen nichts verstehe (cf, Xen. Memor. I, 6, 14), obschon man ihn darum nicht (mit Wolf) in seiner Jugend zu einem Anhänger und Vertreter dieser Philosophie machen darf. Sokrates ist darnach zur Forschung in Begriffen fortgegangen. Es wäre geradezu falsch, wenn Plato diesen Fortschritt, in welchem er nur dem Sokrates gefolgt ist, sich selbst so vindiciren wollte, als sei derselbe bei ihm ursprünglich aus der Kritik der Anaxagoreischen Lehre hervorgegangen. Auch ist die im Phaedo c. 45 bezeichnete Naturphilosophie mehr die Empedokleische als die Heraklitische, so dass der Bericht auf Plato bezogen mit dem Aristotelischen Zeugniss sich nur schwer und künstlich vereinigen liesse. Man müsste annehmen, dass Aristoteles einiges zwar angegeben, anderes aber, was für die Entwickelung, die er nachweisen wollte, eben so wichtig war, ausgelassen hätte. Dazu kommt, dass im Phaedo als Resultat der naturphilosophischen Studien die völlige Nichtbefriedigung ausgesprochen wird, was vortrefflich auf Sokrates, aber kaum auf Plato passt; denn von diesem wissen wir, dass er die Heraklitischen Lehren, die er anfangs angenommen hatte, auch später nicht schlechthin verwarf, um etwa hinsichtlich der Natur sich zur blossen Skepsis zu bekennen, sondern nur ihre Giltigkeit auf das Naturgebiet beschränkte. Bei Plato war nicht, wie

der Bericht im Phaedo den Entwickelungsgang bezeichnet, die Nichtbefriedigung an der Naturphilosophie (sei es des Empedokles oder sei es des Heraklit) der Grund der Hinwendung zur Forschung in Begriffen, sondern umgekehrt die Hingabe an die letztere, wie er sie bei Sokrates fand, der Grund der (relativen) Nichtbefriedigung an der bis dahin ihn befriedigenden Naturphilosophie. Wahrscheinlich ist demnach jener Bericht über die Genesis begrifflicher Forschung auf den historischen Sokrates zu beziehen; Plato hat nur die Perspective auf die Ideenlehre von dem Seinigen hinzugethan.

Lehren uns die Aristotelischen Zeugnisse, dass Plato eine Entwickelung zur Ideenlehre und in der Ideenlehre durchgemacht habe, so liegt es ja auch schon in der Natur der Sache, dass seine eigenthümliche That, die Begründung eines auf der gesammten früheren Philosophie der Griechen fussenden Systems, nicht das Werk eines Augenblickes gewesen sein kann, sondern in successivem Entwickelungs-Fortschritt vollzogen worden sein muss. Es ist jedenfalls Hermann zuzugeben, dass das Platonische System, da es an der Gesammterrungenschaft der früheren Philosophie der Griechen seine Basis hat, in seiner Vollendung erst dastehen konnte, nachdem sein Urheber sich zuvor mit den älteren Philosophemen durch eingehendes Studium wirklich vertraut gemacht und in gründlicher Kritik dieselben geistig verarbeitet hatte. Das Höhere kann im Geiste, wie in der Natur, nur dadurch erwachsen, dass es das Niedere als Moment in sich aufnimmt, aus ihm seine Nahrung zieht, das Edlere von dem Unedleren scheidet, jenes sich assimilirt, dieses verwirft, und so in fortgesetztem Kampfe und Siege seine eigenthümliche Lebensform entfaltet. Die vollendetere Philosophie springt nicht wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter mit einem Male hervor, sondern ist das Resultat andauernder Geistesarbeit. Auch nachdem die Principien gefunden waren, forderte die Ausgestaltung der einzelnen Zweige des philosophischen Systems eine fortgesetzte gedankenschaffende Thätigkeit, und nicht leicht kann zu irgend einer Zeit die Erweiterung ohne alle und jede Aenderung, der Fortbau ganz ohne Umbau geschehen sein, obschon naturgemäss zu gewissen Zeiten die kritische Umgestaltung der bisherigen Elemente, zu anderen Zeiten aber der erweiternde Fortbau auf Grund der schon gelegten Fundamente vorwiegen musste.

Aber nicht eben so leicht ist die Entscheidung für oder gegen Hermann in der Frage nach der Zeit der philosophischen Entwickelung Plato's, also gerade in der Frage, die für das vorliegende Problem der chronologischen Ordnung der Platonischen Schriften von massgebender Bedeutung ist. Hier können in der That zwei verschiedene Betrachtungsweisen mit ursprünglich gleichem Anspruch auf historische Möglichkeit einander gegenübertreten. Nach der einen fiele die Entwickelung Plato's wesentlich nur in die frühere Zeit vor Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit, und dazu vielleicht noch eine Umbildung seiner Ideenlehre oder doch ein „Anbau" an dieselbe in die letzte Zeit seines Lebens, ohne in den Schriftwerken, die Plato selbst verfasst hat, noch einen Ausdruck zu finden. Nach der anderen Ansicht fiele die philosophische Entwickelung Plato's wesentlich in die Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit selbst hinein, und er hätte somit seine Studien in seinen Schriften vor den Augen des Publicums gemacht. Jene Ansicht wird bekanntlich von Schleiermacher und seinen Nachfolgern (nur dass Schleiermacher selbst den „Anbau" nicht anerkennt), diese von Hermann und seinen Anhängern vertreten.

Bei der ersten Ansicht wäre die philosophische Entwickelung Plato's näher in folgender Weise zu denken. Von früher Jugend an war Plato mit den Erzeugnissen der älteren griechischen Philosophie theils durch Lectüre, theils durch mündlichen Verkehr mit Vertretern der verschiedenen philosophischen Richtungen vertraut. In Betreff der Heraklitischen Philosophie haben wir das Zeugniss des Aristoteles. Die Pythagoreer Simmias und Kebes, die während der letzten Lebensjahre des Sokrates nach Beendigung des Peloponnesischen Krieges in Athen waren, haben dort gewiss nicht von den Pythagoreischen Lehren geschwiegen. Für die frühe Bekanntschaft des Plato mit den Lehren des Anaxagoras aber bedürfen wir keines besonderen Zeugnisses, da dieselbe in Athen so leicht zu gewinnen war und gewiss das Interesse dafür, obschon durch den Umgang mit Sokrates zurückgedrängt, Plato doch auch während dieser Periode nicht fehlte. Sophistische Lehren waren in Athen während Plato's Jugendzeit verbreitet genug. Was endlich die Eleatischen Lehren betrifft, so mögen dieselben zu jener Zeit in Athen allerdings nicht leicht einen Vertreter gefunden haben, und eine Bekanntschaft des Plato

mit denselben vor seinem Aufenthalt in Megara ist freilich nicht urkundlich bezeugt; aber ist es irgend wahrscheinlich, dass dem Schüler des Herakliteers Kratylus und dem Freunde des Euklides von Megara das Interesse und die Gelegenheit zu einiger Kenntnissnahme von dem Gegenpole des Herakliteismus ganz gefehlt habe? Somit waren die Elemente zur Bildung eines Systems, das, auf den sämmtlichen früheren fussend, sich über dieselben erhob, vollständig gegeben. Nun pflegt aber ein genialer Denker nicht mit der Arbeit am Einzelnen zu beginnen, sondern mit einer Ahnung des Ganzen; das neue Princip, dessen Durchführung die Lebensaufgabe des Mannes werden soll, pflegt in seinem Geiste von Anfang an, sobald nur die Vorbedingungen vollständig gegeben sind, mächtig, obschon noch dunkel, wie mit Wolken umhüllt, hervorzutreten (nicht selten, wie etwa bei Schelling, schon in früher Jugend), um dann bald in immer vollerer Klarheit zu strahlen und alle anderen Gedankenelemente mit seinem Lichte zu erhellen. Fortgehende Arbeit an der Ausgestaltung des Systems während des ganzen übrigen Lebens wird hierdurch nicht ausgeschlossen, sondern ausdrücklich mitgesetzt. Nur die Grundzüge des Systems sind gleich Anfangs mit dem neuen Principe zugleich gegeben; die Entfaltung ist das Werk der späteren Zeit. Als Plato in der Megarischen Periode sich mit dem Eleatischen Principe in ernstestem Denken auseinandersetzte; als er den Pythagoreismus in Italien genauer kennen lernte; als er endlich nach seiner Rückkehr in die Vaterstadt die einzelnen Hauptprobleme und die Disciplinen der Philosophie redend und schreibend für seine Schüler und mit seinen Schülern durcharbeitete: da ist er ohne allen Zweifel fortwährend auch in seiner eigenen Gedankenbildung weiter geschritten; — in diesem Sinne redet ja auch Schleiermacher von „Bildungsstufen" der Platonischen Philosophie (Einleitung zum Phaedo, S. 10) und sucht nachzuweisen, wie weit in der einen oder andern Periode „die Philosophie selbst des Plato gebildet war", wie weit ihm selbst zu bestimmten Zeiten gewisse Ideen noch fremd und unklar oder vertraut und klar gewesen seien (ebendaselbst, S. 12 f.); — aber das Princip stand von frühester Zeit her fest und war insbesondere schon zu Anfang der schriftstellerischen Laufbahn gewonnen. Der Dialog Phaedrus ist ein Jugendwerk.

Man muss gestehen, dass in dieser Ansicht, sofern wir uns nur an das Allgemeine und die Thatsachen der Platonischen Lebensgeschichte halten, nichts Unmögliches oder auch nur sehr Unwahrscheinliches enthalten ist, und Hermann wird gewiss nicht eine einstimmige Antwort vernehmen, kaum auch nur die Majorität auf seiner Seite haben, sofern er in dieser Frage an die blosse „Unbefangenheit" appellirt und nach Aufzählung der Momente, die für eine frühe Bekanntschaft des Plato mit der älteren griechischen Philosophie sprechen, das Gewicht derselben durch die Bemerkung zu schwächen sucht (Gesch. und Syst. der Plat. Phil., S. 49): ob aber alle diese Thatsachen hinreichen, um die tiefe und durchdringende Kenntniss zu erklären, die Plato's System schon seinen Principien nach von den Resultaten seiner Vorgänger voraussetzt, wolle der unbefangene Leser selbst würdigen", und auch trotz der philosophischen Schriften, die Plato lesen mochte, dennoch (S. 51) seine „erste philosophische Richtung nur als reinen und ungemischten Sokratismus ohne speculativen Zusatz" betrachten will. Ebenso wird das, was Hermann beibringt, um seine Ansicht als die gefälligere und naturgemässere erscheinen zu lassen, auf Verschiedene einen ganz verschiedenen Eindruck machen, und hat keine beweisende Kraft. So wenn er sagt (S. 352), die Unterschiede der Schriften seien „gewiss tiefer als in der blossen didaktischen Berechnung eines methodischen Lehrcursus" begründet, und die von Schleiermacher angenommene „Entwickelung" (S. 351) als eine solche charakterisirt, die Plato „gleichsam an seinem eigenen Beispiele seinen Lesern vorzumachen beabsichtigt" habe; wenn er ferner (S. 364) von der „natürlichen Mannigfaltigkeit der Platonischen Muse" redet, die er selbst wahre, im Gegensatz zu dem „Typus einer erkünstelten Einheit", den Schleiermacher dem Platonischen Philosophiren „aufzudringen beabsichtigte" u. s. w. Wer nicht anderweitig von der Richtigkeit der Hermann'schen Auffassung überzeugt ist, sondern an der Schleiermacher'schen festhält, könnte eben so leicht derartige rhetorische Wendungen im entgegengesetzten Sinne auffinden. Es ist eben so naheliegend und eben so wahr, von einer „natürlichen Einheit" des Platonismus zu reden, wie von einer „natürlichen Mannigfaltigkeit"; das „didaktische Vormachen" könnte man füglich mit dem die Hermann'sche Entwickelungsansicht veräusserlichenden Ausdruck einer

Agglutination von Stück um Stück übertrumpfen, Absicht und Planmässigkeit im schriftstellerischen Verfahren des denkenden Geistes würdiger finden, als ein blosses naturgemässes Fortwachsen nach Art der bewusstlosen, unfreien Dinge, was doch am Ende nur ein Euphemismus für Planlosigkeit und Hingegebenheit an äussere Einflüsse sei u. s. w., wenn nur überhaupt mit solcher wohlfeilen Rhetorik irgend etwas ausgerichtet wäre.

Aber die gleiche Möglichkeit ist doch von vorn herein auch jener anderen Ansicht zuzugestehen, nach welcher der Fortschritt Plato's zu seinem eigenthümlichen Princip sich erst später, nach Lösung des engeren Bandes, welches ihn bei Lebzeiten des Sokrates an diesen fesselte, in dem lebendigen persönlichen Verkehr mit den Anhängern der älteren philosophischen Richtungen vollzogen haben soll. An Analogien fehlt es auch hier nicht. Kant war lange Zeit, sogar ohne durch die imponirende Macht einer unmittelbar mit ihm verkehrenden grossen Persönlichkeit gebunden zu sein, ein wohlgeschulter treuer Anhänger der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie, ehe er, durch eigenes Nachdenken und durch die strenge Skepsis eines Gegners aller dogmatistischen Richtungen aus seiner bisherigen Ruhe geweckt, zu neuer Gedankenbildung fortschritt und seine Vernunftkritik schuf. Sollte Plato, der auf das Lernen aus Büchern so wenig, ja geradezu gar nichts gibt, nicht auch an sich selbst die entsprechende Erfahrung gemacht haben, dass ihm die wahrhafte Bewältigung und Ueberwindung früherer Systeme erst im persönlichen Gedankenaustausch mit ihren Vertretern gelang? Hiernach wäre Plato's philosophische Entwickelung so zu denken, dass ihm zwar eine gewisse Kenntniss der früheren Lehren schon in seiner Jugend zugestanden werden mag, wiewohl dieselbe weder so umfassend noch so gründlich gewesen sein könne, wie es zum wahrhaften Fortschritt über jene Standpuncte hinaus erforderlich sei; dass aber diese Kenntniss nur nebenhergehend neben der eigenen, in der Sokratik wurzelnden Denkrichtung, und dagegen die tiefere Durchdringung und Verschmelzung aller jener Standpuncte erst die That des gereifteren Mannes gewesen sei. Auch Goethe kannte von seiner Jugend an Antikes neben Modernem; aber die Verschmelzung beider Elemente in eigenen classischen Dichtungswerken (wie namentlich in der „Iphigenie") gelang ihm erst dann, als er durch die ita-

lienische Reise die unmittelbare Anschauung von der südlichen Natur und den Resten antiker Kunst auf einem heimatlichen Boden antiken Lebens gewonnen hatte. So mochte für Plato erst mittelst seiner Reisen zu den Stätten des wiedergebornen, schon mit der Sokratik geeinigten Eleatismus und des altehrwürdigen Pythagoreismus die schöpferische That möglich werden, durch welche er die Ideenlehre erzeugte und so das von Euklides, dem Megarenser, begonnene Werk zur Vollendung führte. Auch von ihm mag gelten, was über wissenschaftliche Entwickelung überhaupt G. Fichte sagt (Bestimmung des Gelehrten, Werke, Bd. VI, S. 414): „In der Regel entwickelt ein grosses wissenschaftliches Talent, je mehr es inneren Gehalt und Gediegenheit hat, sich desto langsamer, und die innere Klarheit desselben erwartet das reifere Alter und die männliche Kraft."

So steht Hypothese gegen Hypothese, gleichwie lange Zeit in der Physik die Emissions- und die Vibrations-Hypothese einander in unentschiedenem Kampfe gegenüberstanden, bis in den Interferenz-Erscheinungen die Unrichtigkeit der ersteren sich offenbarte. Auch in der Platonischen Frage wird die Entscheidung zwischen den beiden Hypothesen, die als solche beide berechtigt sind, in gewissen einzelnen Thatsachen zu suchen sein, und zwar in dem Inhalt und der Form der einzelnen uns vorliegenden Platonischen Schriften in Verbindung mit den zuverlässigen Zeugnissen über Plato's Lebensgang.

Wir werden von vorn herein erwarten müssen, dass hier ebenso, wie auf anderen Gebieten, die meisten Thatsachen, zumal wenn sie nur in der Gestalt, wie sie zunächst erscheinen, und nicht mit der strengsten Kritik und der vollsten Exactheit, welche die Natur der Sache irgend zulässt, aufgefasst werden, von beiden Hypothesen aus sich erklären lassen, und dass es nur wenige gebe, die (mittelst des von Baco geforderten *experimentum crucis*) zu einer sicheren Entscheidung führen. Sollten sich solche überhaupt nicht finden, so müssten wir mit wissenschaftlicher Resignation bei dem Zweifel stehen bleiben und auch das *„non liquet"* für einen vorläufig genügenden Gewinn der Untersuchung halten. Ein günstiger Umstand für diese Untersuchung, wie für alle ähnlicher Art, liegt aber wiederum darin, dass es zum Sturze einer Hypothese gar nicht der Unvereinbarkeit aller oder auch nur sehr vieler Thatsachen mit derselben bedarf, sondern die streng

erwiesene Unvereinbarkeit einer einzigen schon zu diesem Zwecke genügen kann. Die Gegenhypothese darf sich ihrerseits jedoch nicht bloss durch die Unhaltbarkeit der ersteren sichern wollen, sondern muss sich auch theils noch negativ durch Ueberwindung aller anderen Hypothesen, die nach wissenschaftlichen Normen möglich sind, theils positiv durch den Nachweis der Vereinbarkeit aller Thatsachen mit ihr selbst bewähren.

Es ist eine heute allgemein anerkannte Thatsache, dass es eine Anzahl kleinerer Platonischer Schriften gibt, welche die eigenthümlich Platonische Ideenlehre nicht enthalten, obschon in ihnen durchaus nach der Weise des Sokrates auf inductivem Wege Begriffsbildung gesucht und vermeintliche Definitionen an gegebenen Einzelheiten geprüft werden. Hierher gehören die Dialoge: Hippias minor, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Apologia, Crito; auch in einigen anderen tritt die Ideenlehre nicht eben so ausgeprägt hervor, wie in der Mehrzahl der übrigen und namentlich auch in den grössten und vollendetsten Werken Plato's Diese Thatsache lässt zunächst eine zweifache Erklärung zu, einerseits aus den Schleiermacher'schen, anderseits aus den Hermann'schen Voraussetzungen. Entweder wollte Plato um der Leser willen aus didaktischen Motiven oder auch wegen der Eigenthümlichkeit des Thema's in gewissen kleineren Dialogen nicht bis auf die letzten Gründe zurückgehen, oder er hatte selbst die Ideenlehre noch nicht gefunden. In den Leges, die nach dem Zeugniss des Aristoteles später als die Schrift de Republ. verfasst worden sind, fehlt die Ideenlehre (sofern sie überhaupt darin fehlt, da sie den an der nächtlichen Versammlung theilnehmenden Herrschern doch nicht fremd bleiben zu sollen scheint) unzweifelhaft aus dem Grunde, weil Plato sie absichtlich bei Seite stellte: was für den besten Staat die Erkenntniss der Ideen ist, ist für den zweitbesten die mathematische Wissenschaft. Nach der Analogie dieses Verfahrens liesse sich annehmen, dass Plato gleichfalls absichtlich, wiewohl in einem anderen Sinne, auch in einigen früheren Dialogen von der Ideenlehre, die ihm selbst nicht mehr fremd gewesen sei, abstrahirt habe. Andrerseits haben wir mindestens das oben angeführte Aristotelische Zeugniss für eine gewisse Umbildung der Philosophie Plato's in späterer Zeit, und es erscheint auch als naturgemäss, anzunehmen, dass er als Schüler des Sokrates ursprünglich selbst bloss in Begriffen philosophirt

habe, ohne noch dem Begriff in der Idee ein reales Correlat zu geben, und dass diese Form seines Denkens in Jugendwerke eingegangen sei, die er verfasst haben könne, bevor er noch zu der im Phaedrus ausgesprochenen Ansicht von der nothwendigen Rückbeziehung der Schrift auf mündliche Untersuchung gelangt sei; auf diese Momente kann die Hypothese eines in den Schriften bekundeten Entwickelungsganges und insbesondere die Annahme sich stützen, dass jene angeführten Dialoge in eine Zeit fallen, wo Plato noch nicht die Ideenlehre gefunden hatte. So lange wir die Thatsachen nur in dieser Allgemeinheit auffassen und nicht in die Einzelheiten genauer eingehen, kann demnach eine sichere Entscheidung nicht gewonnen worden.

Eine Thatsache von entscheidender Bedeutung aber ist die oben nachgewiesene Beziehung des Phaedrus und aller derjenigen schriftstellerischen Production, die diesem Dialog nachgefolgt ist, wie auch der Möglichkeit eines umfassenden schriftstellerischen Planes überhaupt, zu der Lehrthätigkeit Plato's in seiner Schule. Mit der Anerkennung dieser Thatsache kann Schleiermacher's Hypothese, mindestens in der Form, in welcher sie bei ihm selbst erscheint, nicht zusammenbestehen. Es wäre die Hilfshypothese erforderlich, dass Plato seine Schule schon zu Lebzeiten des Sokrates eröffnet habe; diese Annahme aber würde allen beglaubigten Thatsachen so durchaus widerstreiten, dass Schleiermacher sie nothwendig verwerfen müsste, wie er denn auch in der That von allen derartigen Voraussetzungen weit entfernt ist. Hiermit ist jedoch noch keineswegs Hermann's Theorie oder auch nur überhaupt die Voraussetzung einer Bekundung des Entwickelungsganges Plato's in seinen Schriften erwiesen. Es ist zunächst zu untersuchen, ob sich die Schleiermacher'schen Anschauungen in einem solchen Sinne modificiren lassen, dass dieselben mit der bezeichneten Thatsache vereinbar werden. Man könnte annehmen, dass Plato's gesammte schriftstellerische Production der späteren Zeit angehöre, in welcher bereits seine Schule bestand. Diese Annahme ist wiederum in verschiedenem Sinne möglich, entweder so, dass immer noch der Dialog Phaedrus an die Spitze des Ganzen gestellt, oder so, dass auch diese Voraussetzung aufgegeben und irgend eine andere von Plato mit Absicht und Plan begründete Schriftenfolge statuirt wird, wie das Letztere namentlich von Munk („die natürliche Ordnung der Platonischen Schrif-

ten", Berlin 1857) geschehen ist. Ferner liesse sich das Schleiermacher'sche Princip einer didaktischen oder überhaupt irgendwie planmässigen Folge der Schriften negiren und dennoch die Hermann'sche und jede andere Ansicht von einer Entwickelung, die in den Schriften documentirt sei, bestreiten, indem eine von Plato möglicherweise bereits in sehr früher Zeit geübte schriftstellerische Thätigkeit angenommen, zugleich aber behauptet würde, dass er schon bei dem Beginne eben dieser Zeit im Besitz der Ideenlehre und überhaupt der Grundzüge seines Systems gewesen sei, keineswegs aber in einer von Anfang an feststehenden Folge, sondern grösstentheils sporadisch die verschiedenen Schriften verfasst habe.

Die endgiltige Entscheidung in dieser Frage kann nur von der Einzeluntersuchung erwartet werden. Doch sei hier über die zuletzt bezeichneten Annahmen folgendes bemerkt.

Der etwaige Versuch, Plato's gesammte schriftstellerische Thätigkeit in die spätere Zeit seit der Eröffnung seiner Schule herabzurücken, übrigens aber die von Schleiermacher angenommene Reihenfolge mindestens im Wesentlichen unverändert zu lassen, würde an chronologischen Thatsachen scheitern und hat als offenbar unhaltbar überhaupt keinen Vertreter gefunden. Insbesondere steht demselben entgegen, dass dann das Sympos, dessen Entstehungszeit mehr als die irgend eines anderen Dialoges durch den bekannten Anachronismus in der Rede des Aristophanes gesichert ist, zeitlich dem Phaedrus so nahe träte, dass weder für die sämmtlichen, noch auch nur für die bedeutenderen der von Schleiermacher zwischen beide gesetzten Dialoge irgendwie der erforderliche Raum bliebe. Was aber Munk's Theorie betrifft, die, bisher wenigstens, der einzige durchgeführte Versuch einer Umgestaltung der Schleiermacher'schen Ansicht in dem vorhin bezeichneten Sinne ist, so ist zunächst zu constatiren, dass doch auch Munk mehrere Dialoge (insbesondere Alcibiades I., Lysis und Hippias II.) für Jugendwerke Plato's aus der Zeit vor dem Tode des Sokrates hält, wie er andrerseits zwei spätere Schriften (Menexenus und Leges) von dem Cyclus trennt. Demgemäss würde sich doch mindestens in dem Fortgang von jenen in der Jugend verfassten Dialogen zu dem Cyclus der Hauptwerke ein eigener Entwickelungsfortschritt Plato's kundgeben. Dazu kommt, dass, wie auch Munk annimmt, von Plato absicht-

lich in der Succession der dem Cyclus angehörenden Dialoge die Hauptstadien seines eigenen Bildungsganges, der zur Zeit der Abfassung dieser Schriften schon hinter ihm lag, mit angedeutet worden sein mögen, obschon in einer mehr idealen, als rein historischen Weise. Der Cyclus der Hauptschriften soll nach Munk wesentlich auf der Absicht Plato's beruhen, ein Lebensbild des Sokrates und hiermit zugleich ein Idealbild des echten Philosophen zu entwerfen. Die Ordnung der Schriften sei demgemäss von Plato selbst durch das jedesmalige Lebensalter des Sokrates angezeigt. In der hierdurch bestimmten Reihenfolge seien nach Plato's Absicht die Schriften zu lesen, und im Wesentlichen müsse Plato sie auch in der entsprechenden Zeitfolge verfasst haben. Der Cyclus zerlege sich näher in drei Abschnitte: des Sokrates Weihe zum Philosophen und Kampf gegen die falsche Weisheit; seine Darlegung der echten Weisheit; sein Erweis der Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod. Die gesammte Reihe der Dialoge des Cyclus eröffne der Parmenides, an den sich zunächst der Protagoras nebst dem Charmides und Laches knüpfe; den Schluss des Ganzen bilde der Phaedo. Dass diese Ansicht trotz der unzureichenden Begründung, in der sie bei Munk erscheint, etwas an sich selbst eindringlich sich Empfehlendes hat, ist ganz unläugbar; auch treffen mit ihr die Resultate einer von Munk's Grundgedanken völlig unabhängigen Einzelforschung an nicht wenigen Stellen annähernd zusammen; doch drängen sich auch manche schwer abweisbare Bedenken gegen das Princip selbst und gegen die Weise seiner Durchführung auf. Zunächst ist offenbar, dass Munk das philosophische Element allzu sehr hinter das künstlerische zurückgestellt und das letztere selbst zu ausschliesslich in einer einzelnen Beziehung betrachtet hat. Ferner lässt sich entgegnen, dass Sokrates in den Platonischen Dialogen zwar als der suchende, aber, wenn wir den Parmen. und etwa noch den Protag. und wenige andere ausnehmen, doch nicht eigentlich als der allmählich erst reifende und successiv fortschreitende, sondern vielmehr als der bereits gereifte Denker erscheint, der nur um der Mitunterredner willen zum Suchen zurückkehrt. Mag das Resultat der Gesprächsführung das Nichtwissen oder irgend eine bestimmte Lehre sein, jedenfalls stand dasselbe dem Meister bereits durch eine vorher von ihm selbst vollzogene Untersuchung

fest, weil nur aus der schon gewonnenen eigenen Gewissheit die Virtuosität in der Gesprächsleitung hervorgehen kann, die Sokrates überall bekundet, und dass Sokrates auch für sich selbst diese Untersuchung jedesmal erst kurz vorher angestellt habe, wäre eine willkürliche Voraussetzung. Wir sehen vielmehr, wie die Mitunterredner allmählich fortschreiten, sei es zum Bewusstsein ihres Nichtwissens oder zu irgend einem positiven Wissen, als, wie Sokrates selbst sich entwickelt. Dann lässt sich auch fragen, ob nicht Plato, wenn er in der von Munk angenommenen Weise die Dialoge hätte verbinden wollen, das Lebensalter und die Entwickelungsstufe des Sokrates noch bestimmter bezeichnet und die Dialoge zu einander durch Identität gewisser Mitunterredner in engere Beziehung gesetzt haben würde. Auch ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass eine solche Absicht Plato's, die doch im Kreise seiner Schüler sehr bekannt hätte sein müssen, später so völlig vergessen worden wäre, dass auch nicht eine einzige Notiz davon sich erhalten und schon Aristophanes von Byzanz allem Anschein nach gar nichts mehr von derselben gewusst hätte, zumal wenn derselbe, wie Munk annimmt, noch manche andere glaubhafte Zeugnisse über die Entstehungszeit gewisser Platonischer Schriften kannte. Im Einzelnen hat Munk's Anordnung mehreres gegen sich, was uns mindestens nöthigen würde, den „*Cyclus*" auf einen etwas engeren Kreis zu beschränken und zugleich von Munk's Zugeständniss, dass Plato auch wohl noch nach vorläufiger Vollendung des „*Cyclus*" überhaupt oder doch bestimmter Partien desselben einzelne Dialoge nachträglich eingeschaltet haben möge, einen umfassenderen Gebrauch (namentlich bei Theaet., Soph., Polit., und, falls der Parmen. echt ist, auch bei diesem) zu machen. Jedenfalls ist die Einzeluntersuchung zunächst von der Munk'schen Hypothese unabhängig zu führen. Wahrscheinlich wird sich die Berechtigung dieses Principes darauf reduciren, dass Plato, wenigstens in seiner späteren Schriftstellerzeit, allerdings gewisse Perioden im Leben des (idealen) Sokrates unterschieden und die verschiedenen Arten von Untersuchungen an dieselben vertheilt hat, ohne sich jedoch durchweg im Sinne einer einheitlichen Ordnung an die Zeitfolge zu binden. In dem Masse aber, wie solche Beschränkungen und Umbildungen der Munk'schen Ansicht erfolgen, muss auch die Anerkennung eines in den Schriften documentirten Entwickelungsganges

des Verfassers eine noch vollere werden. Auch jedem anderen Versuche gegenüber, die Abfassung der Platonischen Schriften wesentlich auf die spätere Zeit zu beschränken, in dieser aber dieselbe nach irgend einem bestimmten Plane erfolgt zu denken, wäre die Möglichkeit eines umfassenden Planes in der späteren Zeit durchaus zuzugeben, aber ohne dass dadurch die schriftstellerische Bekundung der philosophischen Selbstentwickelung Plato's ausgeschlossen würde. Was endlich die oben zuletzt noch aufgestellte Annahme betrifft, dass Plato schon früh, vielleicht seit dem Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit im Besitz der Ideenlehre gewesen sei und diese ohne einen umfassenden schriftstellerischen Plan je nach der Eigenthümlichkeit eines jeden einzelnen Thema's bald zur Basis seiner Untersuchungen gemacht, bald ferngehalten habe, so ist dieselbe zwar am wenigsten ansprechend, aber nicht leicht mit voller Gewissheit als falsch zu erweisen. Wenn jedoch, wie die Einzeluntersuchung darthut, der Dialog Protag. für eine der frühesten Schriften und wahrscheinlich für ein Jugendwerk aus der Zeit vor dem Tode des Sokrates zu halten ist, so ist das Gleiche von dem Lysis, dem Laches, dem Charmides und einigen anderen kleineren Dialogen, welche gleichfalls die Ideenlehre nicht enthalten, als eben so wahrscheinlich anzunehmen; da nun aber andrerseits bei keinem einzigen die Ideenlehre enthaltenden Dialog auch nur irgendwie ein giltiger Beweis zu führen ist, dass derselbe in eine gleich frühe Zeit falle, so spricht eine sehr überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, dass die genannten Dialoge, oder doch wenigstens mehrere derselben, einer Zeit angehören, in welcher Plato selbst zur Ideenlehre noch nicht gelangt war. Ferner finden sich in seinen späteren Schriften bei einzelnen Lehren gewisse Verschiedenheiten von solcher Art, dass sie nicht ohne das Zugeständniss einer wirklichen Veränderung in Plato's Ansichten verstanden werden können. In den angegebenen Beziehungen ist demnach die Annahme eines durch die Platonischen Schriften mit hindurchscheinenden Entwickelungsganges ihres Verfassers höchst wahrscheinlich und fast durchaus unabweisbar, und in diesem Sinne erscheint Hermann's Grundgedanke als gerechtfertigt.

Ob aber Hermann's Princip auch in der näheren Ausführung, die dieser ihm gegeben hat, sich bewähre, bleibt zu untersuchen. Insbesondere kommen hier drei Puncte in Betracht.

1. das Verhältniss der eigenen Entwickelung Plato's zu seiner didaktischen Absicht und Methode, 2. das Verhältniss der äusseren Anregungen zu den inneren Gründen seiner philosophischen Selbstentwickelung, 3. die nähere Bestimmung der Entwickelungsstufen im Einzelnen und die Beziehung der Schriften auf dieselben.

Ist im Allgemeinen anzunehmen, dass nicht nur einzelne Veränderungen der philosophischen Ansicht, sondern dass ein Entwickelungsfortschritt der philosophischen Gedankenbildung überhaupt, worin einzelne Umbildungen sich an wesentliche Weiterbildung anlehnen, und dass insbesondere ein Fortgang von einer begrifflichen Forschung, deren Weise der Sokratischen näher stand, zu der eigentlichen Ideenlehre, welche objective Gebilde als Gegenstände der begrifflichen Forschung anerkennt und denselben eine von den Erscheinungen unabhängige Realität vindicirt, sich in Plato's Schriften documentire: so müsste doch das Hermann'sche Princip auf eine schlechthin unhaltbare Spitze getrieben werden, wo es ebenso, wie Schleiermacher's durchgeführte Theorie, vollberechtigten Angriffen erliegen würde, wenn es als ausreichender Erklärungsgrund der bestimmten Folge der Platonischen Schriften verwandt und somit schlechthin anstatt des methodologischen Principes eintreten sollte. Beide Principien, in einseitiger Strenge gefasst, würden einander ausschliessen; denn ein streng durchgeführter Plan ist nur bei wesentlicher Gleichheit der Grundgedanken in den früheren und späteren Schriften möglich, und eine fortwährende Neubildung lässt nicht die Verwirklichung einer umfassenden methodischen Absicht zu. Aber die Annahme, dass Plato's Philosophie unablässig in einem gleichsam Heraklitischen Flusse begriffen gewesen sei, der alle über den einzelnen Dialog oder wenige einzelne übergreifende methodische Planmässigkeit der Darstellung habe ausschliessen müssen, und dass die einzelnen Schriften nur gleichsam die jedesmaligen Ablagerungen des neuen Anwuchses gewesen seien, widerstreitet so offenbar dem Thatbestande, der mindestens bei der Mehrzahl der Schriften von einer vorwiegenden Gleichartigkeit der Gedanken und von gegenseitiger, methodischer und in gewissem Sinne auch systematischer Ergänzung des Inhaltes der einen Schrift durch den Inhalt anderer zeugt, und wird auch von Hermann selbst so wenig all-

gemein (insbesondere nicht für die Schriften der späteren Zeit nach der Gründung der Schule) angenommen, dass es einer eingehenderen Widerlegung einer solchen einseitigen Ueberspannung des Hermann'schen Princip nicht bedarf. In der Beschränkung jedoch, in welcher allein die beiderseitigen Anschauungen der historischen Wirklichkeit zu entsprechen vermögen, schliessen sie einander nicht mehr aus, sondern lassen sich gegenseitig Raum, und müssen zum Behuf einer wahrhaft geschichtlichen Reproduction des Platonismus miteinander combinirt werden. Es ist oben gezeigt worden, dass nach der Consequenz von Plato's eigenen Erklärungen und nach dem Charakter der vorliegenden Platonischen Schriften methodische Berechnung in denselben in drei Beziehungen angenommen werden müsse: *a*) im einzelnen Dialog, *b*) in der Verknüpfung einiger einzelnen untereinander, *c*) in dem Fortschritt von mehr elementarischen Dialogen im Ganzen und Grossen zu systematischen. Gerade diese drei Beziehungen sind es aber, in welchen bei eigener Fortentwickelung des Verfassers der Schriften eine methodische Berechnung möglich bleibt; denn sicher ist doch jedesmal bei der Abfassung des einzelnen Dialoges und bei der Verknüpfung einiger einzelnen untereinander der Standpunct des Philosophen zu der bestimmten Zeit, da diese Dialoge verfasst worden sind, ein bestimmter und fester gewesen, so dass in ihnen ein methodischer Plan gemäss dem Gange des mündlichen Unterrichts durchgeführt sein kann, und auch die allgemeine Absicht, von Elementarischem zu Scientifischem fortzugehen, die Plato wenigstens seit der Gründung seiner Schule gehegt zu haben scheint, liess sich bei wesentlichen Erweiterungen und auch Aenderungen der eigenen Ansicht recht wohl unverändert festhalten und realisiren. Also weisen beide Reihen unserer Erörterung, die Kritik der die Methode und der die Selbstentwickelung Plato's betreffenden Argumentationen, genau auf dasselbe Ziel der Vermittelung hinaus.

Sind beide Gesichtspuncte, der einer methodischen Absicht und der einer Selbstentwickelung Plato's durchweg miteinander zu verbinden, so liegt es doch in der Natur der Sache und wird auch zum Theil von Hermann selbst, weit mehr noch von einigen seiner Nachfolger, insbesondere nachdrücklich von Susemihl, anerkannt, dass der erste Gesichtspunct vorzugsweise für die

späteren Schriften von der Gründung der Schule an, der andere vorzugsweise für die früheren gilt.

Was den zweiten von den drei oben bezeichneten Puncten betrifft, nämlich das Verhältniss der äusseren Anregungen zu den inneren Motiven der Entwickelung, so bedarf auch in dieser Beziehung die Hermann'sche Anschauungsweise einer wesentlichen Ergänzung und Berichtigung. Hermann legt nämlich, obschon er principiell beide Momente geltend macht, doch in der Einzelausführung augenscheinlich das bei weitem grössere Gewicht auf das erstere. Der Einfluss des Euklides von Megara, der Umgang mit den italischen Pythagoreern, die Anschauung ihrer politisch-socialen Institutionen, das sind die Mächte, die nach der Zeit des Verkehrs mit Sokrates auf Plato gewirkt und seine spätere Richtung bestimmt haben. Demgemäss ist bei Hermann von Fortschritten und Umbildungen des Platonismus in der letzten Periode nach der Gründung der Schule wenig die Rede, da hier nicht mehr eben solche äussere Einflüsse, wie zuvor, obwalteten und nur etwa der Einfluss der Schüler auf den Meister mitbestimmend eingewirket haben mag. Aber alle diese Einflüsse sind für Plato doch nur die äusseren, obschon unerlässlichen, Bedingungen zur Vollziehung eines aus inneren Gründen nothwendigen Fortschrittes gewesen, und gewiss grösstentheils von Plato selbst, der ja zu philosophischen Zwecken seine Reisen, mindestens die ersten und grössten unternahm, darum gesucht und herbeigeführt worden, weil er innerlich das Bedürfniss einer Ergänzung oder Berichtigung seiner bisherigen Gedankenbildung nach bestimmten Seiten hin empfand. Man braucht nur Hermann's Entwickelungs-Theorie mit der oben angeführten Ansicht Herbart's über die successive Fortbildung und Umbildung der Ideenlehre zu vergleichen, um sich des Gegensatzes einer Anschauung, die das Hauptgewicht auf die äusseren Einwirkungen legt, und einer anderen, die, nachdem einmal durch die äusseren Einflüsse die Anregung zur Erzeugung der Ideenlehre in ihrer primitiven Form gegeben worden sei, den Fortgang von innen her geschehen lässt, recht lebhaft bewusst zu werden. Der Nachweis aber, in wie weit das eine und in wieweit das andere Moment gewirkt habe, kann wiederum nur durch Einzeluntersuchungen geführt werden.

Nur auf dem zuletzt bezeichneten Wege können wir auch über den dritten Punct Aufschluss zu erlangen hoffen, ob und

in wieweit Schleiermacher, Hermann und andere Forscher die Entwickelungsstufen zutreffend bestimmt und die erhaltenen Schriften richtig an dieselben vertheilt haben. So ansprechend an sich selbst der Gedanke sein mag, dass die sogenannten „dialektischen Dialoge" als „vermittelnde" zwischen die „elementarischen" und die „constructiven" oder „systematischen" zu setzen seien, so liegt doch gerade hier ganz besonders die Gefahr einer falschen Construction *a priori* nahe. Dass den systematischen Darstellungen vorbereitende vorausgehen mussten, ist ein Gedanke von unumstösslicher Wahrheit; die Annahme aber, dass jeder Platonische Dialog von nicht systematischem Charakter den systematischen Darstellungen vorausgegangen sei, wäre eine Subreption. Recht wohl konnte Plato nach Vollendung der zuvor genügend vorbereiteten systematischen Darstellungen auf die tiefere Durcharbeitung der Principien in seiner eigenen Forschnng zurückkommen und ebendahin seine Schüler und Leser zurückführen. Wissen wir ja doch historisch, dass sich Plato gerade in seinem letzten Lebensabschnitte (und so auch seine Schule noch geraume Zeit nach seinem Tode) vorzugsweise mit Untersuchungen der letztgenannten Art beschäftigt hat, und leicht könnte sich, dem Princip der ὑπόμνησις gemäss, dieser Charakter der Synusien in Schriften aus Plato's höchstem Lebensalter irgendwie wiederspiegeln. Die sogenannten „dialektischen Dialoge" verdienen sehr, darauf angesehen zu werden, ob ihnen vielleicht statt der mittleren Stelle, die man ihnen anzuweisen pflegt, eine Stelle nach den systematischen Darstellungen gebühre, sei es im Sinne einer didaktischen Absicht Plato's, sei es im Sinne einer Selbstentwickelung, bei welcher Plato zu der Zeit, als er die systematisch darstellenden Dialoge verfasste, eben nicht im Voraus wusste, welche Scrupel über die Principien ihm später noch auftauchen würden. Doch dies kann hier nur als ein vorläufig angedeuteter Gedanke erscheinen, über dessen reale Giltigkeit die nachfolgende Einzeluntersuchung zu entscheiden hat.

Auf die Gesichtspuncte anderer neuerer Forscher ausser Schleiermacher und Hermann hier näher einzugehen, würde uns zu weit führen; die einzelnen Hauptannahmen derselben aber werden, sofern sie für unsere Untersuchungen von Interesse sind, in dem zweiten, speciellen Theile zur Sprache kommen. Nur ganz im Allgemeinen sei hier an das Bekannte erinnert, dass Ritter

und Brandis (in ihren umfassenden Geschichtswerken) im Wesentlichen dem Schleiermacher'schen Princip huldigen, und neuerdings Suckow („die wissenschaftliche und künstlerische Form der Platonischen Schriften", Berlin 1855) dasselbe in einer eigenthümlichen Weise reproducirt hat; dass Munk (in der schon erwähnten Schrift) sich einen neuen Weg bahnt, der jedoch dem Schleiermacher'schen nicht allzu fern liegt; dass ausser Beck, Schwegler und Anderen namentlich Steinhart die Hermann'schen Principien vertritt („Platon's sämmtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart", Bd. I bis VII, Leipzig 1850—59); dass Susemihl („die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie, einleitend dargestellt", 2. Band, Leipzig 1855—60), wie auch Deuschle (in verschiedenen Schriften) und in anderem Sinne Zeller („Philosophie der Griechen", Bd. II, 2. Aufl., 1859) eine Vermittelung suchen, so jedoch, dass Susemihl und Deuschle der Hermann'schen Anschauungsweise sich enger anschliessen, Zeller aber der Schleiermacher'schen näher bleibt.

Wir stehen an der Grenze des allgemeinen Theiles unserer Abhandlung und fassen die Resultate unserer bisherigen Betrachtungen dahin zusammen:

Der Grundgedanke Hermann's, nämlich die Annahme, dass sich in den Schriften Plato's ein Entwickelungsfortschritt seiner Philosophie kundgebe, ist trotz der bedeutenden Mängel, an welchen Hermann's Beweisversuch und insbesondere seine Polemik gegen Schleiermacher leidet, an sich selbst wohlbegründet und durch Thatsachen genügend gerechtfertigt; aber die Art, wie Hermann dieses Princip näher bestimmt und durchführt, unterliegt gewichtigen Bedenken, und insbesondere ist die fast bis zur Exclusivität gehende Einseitigkeit ungerechtfertigt, mit welcher er dasselbe dem Schleiermacher'schen Princip gegenüber zur Geltung bringt. Der Schleiermacher'sche Grundgedanke der Wesentlichkeit der methodischen Form in Plato's Dialogen ist ganz ebensowohl, wie das Hermann'sche Entwickelungs-Princip, historisch berechtigt; aber die Art, wie Schleiermacher dieses Princip näher bestimmt und durchführt, ist eine unhaltbare, und insbesondere ist das fast bis zur Exclusivität gehende Uebergewicht ungerechtfertigt, welches er demselben gibt, indem er das Princip der philosophischen Selbstent-

wickelung Plato's zwar nicht abweist, aber doch nur in geringem Masse mitberücksichtigt und nur im Sinne eines successiven Klarerwerdens der einzelnen Elemente des Systems anerkennt. Beide Principien, richtig gefasst, müssen einander theils beschränken, theils ergänzen, wenn die wahrhaft historische Ansicht, d. h. die Reproduction des wirklichen Processes, der sich in Plato's Geiste vollzogen hat, soweit uns dieselbe durch strenge Forschung erreichbar ist, gewonnen werden soll.

In dem allgemeinen Theile unserer Untersuchungen, den wir hiermit schliessen, musste die Kritik des Fremden, insbesondere der Schleiermacher'schen und Hermann'schen Principien, vorherrschen, die Begründung einer eigenen positiven Anschauung aber ein secundäres, an die Kritik sich anlehnendes und aus ihr erwachsendes Element bleiben. An sich wäre es möglich, in dem nun folgenden speciellen Theile ebenso zu verfahren. Es müsste dann die Art, wie die bedeutendsten Forscher, namentlich Schleiermacher und Hermann, auf Grund ihrer Principien über die Echtheit und Zeitfolge der einzelnen Platonischen Dialoge geurtheilt haben, der Untersuchung unterworfen werden, und daran der Versuch, selbstständig das Richtige zu ermitteln, sich anschliessen. Aber dieses Verfahren scheint minder zweckmässig zu sein, als die Anlehnung der Kritik an die selbstständige Forschung in dem speciellen Theile. Denn entweder betrifft die Einzelkritik nur die Frage, ob der Vertreter eines Principes in der Anwendung desselben auf das Einzelne sich selbst treu geblieben und durchweg mit Geschick verfahren sei, und dies können wir von einem Schleiermacher und auch von einem Hermann in dem Masse voraussetzen, dass es sich kaum lohnt, etwaigen einzelnen Mängeln eigens nachzuspüren (wie z. B., dass Hermann den Euthyd., der die Ideenlehre kennt, in die Zeit vor dem Process des Sokrates setzt, und Aehnliches). Oder sie betrifft die Frage, ob die einzelnen Bestimmungen im Verhältniss zu der historischen Wirklichkeit richtig seien; diese Frage aber können wir nur im Anschluss an eigene Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der Dialoge auf demjenigen methodischen Wege, der uns selbst als der angemessenste erscheint, der Lösung näher zu bringen hoffen.

Zweiter Theil.

Jede Forschung, welche auf objective Giltigkeit ihrer Ergebnisse Anspruch macht, muss von gewissen festen Puncten ausgehen, die nicht nur im Kreise der Vertreter der einen oder anderen Hypothese eine anerkannte Geltung haben, sondern unabhängig von allen hypothetischen Elementen an sich selbst gewiss sind und ihrerseits als Kriterien der Giltigkeit der verschiedenen Hypothesen dienen mögen. Ohne solche feste Puncte sind wir stets in Gefahr, dasjenige als Beweisgrund mit vorauszusetzen, was doch selbst in Frage steht und seinerseits erst erwiesen werden müsste, also den Fehler der petitio principii zu begehen. Solche Puncte aber, wenn sie gewonnen sind, gewähren gleich einer Operationsbasis allen ferneren Combinationen, mögen diese auf Gewissheit oder nur auf Wahrscheinlichkeit abzielen, einen sicheren Halt.

Es ist offenbar, dass solche feste Puncte bei unserem Problem in zuverlässigen historischen Zeugnissen über Plato's Leben und Entwickelung wie auch über die Echtheit der Dialoge, und in sicheren äusseren Spuren der Abfassungszeit einzelner Dialoge zu suchen sind; an die Constatirung derselben wird sich die Aufsuchung anderer, minder gesicherter historischer Data in den Dialogen selbst und der inneren Beziehungen der Dialoge auf einander anschliessen müssen.

Was Plato's Leben betrifft, so kann es sich hier nur um die genaue Feststellung der Zeit einzelner bedeutenderer Begebenheiten handeln, nicht um eine Wiedererzählung des Bekannten. Insbesondere ist die Zeit der Geburt, des Todes, und derjenigen Reisen, welche in den Abschnitt vom Tode des Sokrates bis zu Plato's vierzigstem Lebensjahre fallen, kritisch zu ermitteln.

Die Zeugnisse über die Zeit des Todes sind bestimmter und freier von gegenseitigem Widerspruch, als die, welche auf das Geburtsjahr gehen. Jene gewähren auch der Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der letzteren eine Stütze, und mögen desshalb diesen hier vorangestellt werden.

Nach der übereinstimmenden Angabe von Dionys. Halic. ep. I. ad Ammaeum, c. 5; Diog. Laërt. V, 9; Athen. V, 217 b ist Plato Ol. 108, 1 unter dem Archontat des Theophilus gestorben, also 348—347 vor Chr. Aber es lässt sich auch als gewiss annehmen, dass sein Tod in die zweite Hälfte dieses Olympiadenjahres, also in die erste des Jahres 347 v. Chr. falle. Diese Gewissheit beruht auf dem Zeugniss des Diogenes von Laërte über die διαδοχὴ in der Leitung der Akademie nach Plato's Tode. Es folgte ihm zunächst, wie bekannt, Speusippus, sein Schwestersohn, der nach Diog. IV, 1 ἐσχολάρχησεν ἔτη ὀκτώ, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς ὀγδόης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, diesem aber folgte der Chalkedonier Xenokrates, ἀρξάμενος κατὰ τὸ δεύτερον ἔτος τῆς δεκάτης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος nach Diog. IV, 14. Diese Angaben gehen auf Verhältnisse, die der Schule wichtig genug sein mussten, um die Zeit ihres Eintritts von gleich an genau anzumerken und das Andenken daran getreu zu bewahren, und wir dürfen voraussetzen, dass hierin auch der Bericht des Diogenes durchaus das Richtige enthalte. Rechnen wir nun von Ol. 110, 2= 339—338 um 8 Jahre zurück, so kommen wir auf Ol. 108, 2=347 —346 vor Chr. als Anfangszeit der Leitung der Schule durch Speusippus. Wären also jene ἔτη ὀκτὼ buchstäblich zu verstehen, und hat Speusippus, wie doch anzunehmen ist, gleich nach Plato's Tode die Vorsteherschaft der Schule angetreten, so müsste Plato sogar erst nach Ablauf von Ol. 108, 1 gestorben sein; da aber zu den acht Jahren immerhin einige Monate hinzuzudenken sein mögen, so lassen sich beide Angaben ohne Anstand dahin vereinigen, dass Plato in der letzten Hälfte von Ol. 108, 1, also in der ersten des Jahres 347 vor Chr. gestorben sei. Eben dahin führt das an sich freilich wenig zuverlässige Zeugniss des Seneca (Epist. 58), es sei dem Plato für seinen treuen Fleiss der Lohn zugefallen, dass er an seinem Geburtstage gestorben sei, genau 81 Jahre alt, ohne irgend einen Ueberschuss. Fällt nun wirklich sein Geburtstag auf den 7. Thargelion, an welchem derselbe (nach Plut. Quaest. symp. VIII. 1;

Apul. dogm. Plat. 1.) später gefeiert wurde, oder auch nur in die Nähe dieser Zeit, so stimmt dies mit der obigen Berechnung sehr wohl zusammen, und beide Angaben dienen einander zur Bestätigung. Nach Diog. L. wurde von den Deliern der 7. Thargelion für den Geburtstag Apollo's gehalten. Ob hier ein zufälliges Zusammentreffen anzunehmen sei (und daneben doch vielleicht eine willkürliche Verlegung des Geburtstages des Sokrates auf den 6. Thargelion), oder ob die Verehrer Plato's den Geburtstag ihres Meisters auf den seines mythischen Vaters willkürlich gelegt haben, wird sich schwer entscheiden lassen; aber nach dem Obigen ist wenigstens die Zeit in der Nähe jenes Tages gegen den Schluss des Olympiadenjahres nicht unwahrscheinlich.

Um von hier aus das Geburtsjahr zu berechnen, müssten wir die Lebensdauer Plato's mit Sicherheit bestimmen können. Aber hier schwanken die Angaben sehr. Dionys. de comp. verb. p. 406 Schaef. lässt ihn bis zum Alter von achtzig Jahren an seinen Schriften feilen (*ὁ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα ἔτη γεγονώς*). Cicero sagt (de Sen. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus. Nach Hermippus bei Diog. L. III. 2; Seneca l. l.; Lucian. Macr. 20; August. de civ. Dei VIII, 11; Censorin. de die nat. 15, 1; Prolegom. c. 6 ist er 81 Jahre alt geworden, nach Neanthes bei Diog. L. III, 3; Athen. V, 217; Val. Max. VIII, 7 sogar 84 Jahre. Die beiden Angaben: im 81. Jahr (also etwa unmittelbar nach Vollendung des 80. mit dem 81. Geburtstage), und: 81 Jahre alt, konnten leicht in einander übergehen. Vielleicht beruhte die Zahl 81 ursprünglich darauf, dass Geburts- und Todesjahr beide gezählt wurden. Wesentlich verschieden von den übrigen sind die Zeugnisse für 84 Jahre; eben diese sind aber auch theils wegen der geringen Glaubhaftigkeit der Gewährsmänner, theils wegen der besseren Zeugnisse für die Geburtszeit, die sogleich angeführt werden sollen, die mindest zuverlässigen. Zählen wir von 347 v. Chr. um 80 Jahre zurück, so kommen wir auf 427; um 81, so auf 428 als Geburtsjahr Plato's.

Directe Zeugnisse haben wir für jedes dieser beiden Jahre und ausserdem noch für 429 und 423. Aber für 429 (Ol. 87, 3) zeugt direct nur Athenaeus (V, 217), der ebendaselbst auch das Alter auf 84 Jahre bestimmt, so dass Plato 345 gestorben sein müsste, was gewiss falsch ist; für 423 (Ol. 89, 1) nur Eusebius

(Chronic.) und mit ihm das Chron. paschale. Für 428 spricht die Angabe, Plato sei im Todesjahr des Perikles geboren (Diog. L. III, 3), also im vierten Jahre der 87. Olympiade, in dessen erster Hälfte (Herbst 429) bekanntlich Perikles gestorben ist; denn dass Diog. hier nach römischer Weise das Jahr bestimme, ist eine sehr unsichere Annahme. Für 427 zeugt Apollodorus bei Diog. L. III, 2, vorausgesetzt, dass die Angabe der 88. Olympiade auf das erste Jahr derselben zu beziehen ist: *καὶ γίνεται Πλάτων, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς, ὀγδόῃ καὶ ὀγδοηκοστῇ Ὀλυμπιάδι, Θαργηλιῶνος ἑβδόμῃ.*

Von indirecten Zeugnissen sind ausser den aus dem Todesjahr und der Lebenszeit geschöpften noch drei andere bemerkenswerth. Das erste ist die Angabe bei Pseudo-Plutarch, vit. Isocr. II, p. 836, Isokrates sei 7 Jahre vor Plato geboren. Nun fällt die Geburt des Isokrates in Olymp. 86, 1 (436—35 v. Chr.) unter das Archontat des Lysimachus (Diog. III, 3; Dionys. jud. de Isocr., init.; Pseudo-Plut. l. l.), also hiernach die Geburt Plato's in Ol. 87, 4 (429—28 vor Chr., das Todesjahr des Perikles) unter das Archontat des Epameinon. Diog. L. III, 3 sagt zwar, Plato sei 6 Jahre jünger als Isokrates gewesen, so dass er, da dieser auch nach des Diog. eigener Angabe unter Lysimachus, also Ol. 86, 1 geboren ist, Ol. 87, 3, als Apollodorus Archon war, geboren sein müsste; allein der Zusatz des Diog. in eben diesem Zusammenhange: *Πλάτων δὲ ἐπ' Ἀμεινίου γέγονεν, ἐφ' οὗ Περικλῆς ἐτελεύτησεν*, zeigt, dass die Zahl *sechs* wohl nur ein Rechnungsfehler ist; denn da 429—28 Epameinon, 423—22 aber Amynias Archon war, und sonst in den betreffenden Jahren keine ähnlichen Namen von Eponymen vorkommen, das Jahr des Amynias aber von der Geburtszeit des Isokrates schon um 13 Jahre entfernt liegt, so kann nur Epameinon gemeint sein, und die Conjectnr: *ἐπ' Ἐπαμείνωνος* statt *ἐπ' Ἀμεινίου* ist völlig gerechtfertigt. Also weist auch dieses Zeugniss des Diog. durchaus auf Ol. 87, 4, mithin auf 428 vor Chr. Wollte man mit Zeller (Ph. d. Gr. II, S. 286) annehmen, dass Diog. das Jahr des Epameinon mit dem Jannar 429 beginnen lasse, in dessen Mai dann Plato geboren sei, so müsste von dem Anfang des Jahres des Lysimachus das Gleiche gelten, und der Rechnungsfehler wäre also durch diese Annahme nicht beseitigt. Ein zweites indirectes Zeugniss lässt sich aus der Notiz im 7. Plat. Briefe entnehmen,

Plato sei ungefähr 40 Jahre alt gewesen, als er zuerst nach Syrakus gekommen sei. Da das Ende dieser Reise, die Gefangenschaft in Aegina, die Befreiung und die Rückkehr nach Athen (wie sich unten ergeben wird) nicht nach 387 fallen kann, so werden wir auf ein Geburtsjahr zurückgeführt, welches nicht ein späteres als 427 sein kann, aber auch kaum 427 selbst würde sein können (weit eher 428), wenn nicht das zugefügte σχεδὸν vor ἔτη τετταράκοντα γεγονὼς diese Möglichkeit doch wieder ergäbe. Das dritte indirecte Zeugniss ist das des Platonikers Hermodorus bei Diog. L. II, 106; III, 6, wornach Plato im Alter von 28 Jahren, nach dem Tode des Sokrates, mit einigen seiner früheren Mitschüler aus Furcht vor der blinden Wuth der Demagogen, die den Sokrates hatten hinrichten lassen, nach Megara zum Euklides gezogen ist. Dass nämlich der Hermodorus, auf den Diog. sich hier beruft, der Schüler des Plato sei, lässt sich aus dem Zeugniss des Simplicius schliessen, wornach eben dieser Platoniker eine συγγραφὴ περὶ Πλάτωνος (Simplic. in Arist. phys. p. 546) oder ein βιβλίον περὶ Πλάτωνος (ib. p. 566) verfasst hat, wie Zeller in der Diatribe de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico, Marburgi 1859 (Gratulationsschrift der philos. Facultät der Marburger Universität an Prof. Chr. H. Koch), S. 18 ff. mit Recht bemerkt. Da nun Sokrates in der zweiten Hälfte von Ol. 95, 1, also der ersten des Jahres 399 vor Chr. (wahrscheinlich im Monat Thargelion) den Giftbecher trank, und die Flucht der Schüler, zumal, wenn sie aus dem angegebenen Grunde geschah, gleich nachher erfolgt sein muss, so muss Plato je nach dem Verhältniss des Datums seiner Geburt zu dem jener Hinrichtung 428 oder 427 geboren sein. Ist der überlieferte Tag historisch, und kehrte das delische Festschiff (wie K. F. Hermann in seiner Abhandlung: de theoria Deliaca, Ind. schol. Gott. 1846—47 nachzuweisen sucht) in der zweiten Hälfte des Thargelion zurück, so muss Plato's Geburt auf den 7. Thargelion von Ol. 88, 1, (427 v. Chr.) gefallen sein.

Hiernach hat das Jahr 427 unter allen die grösste Wahrscheinlichkeit; nächst diesem ist das Jahr 428 gut bezeugt; das Jahr 429 aber, welches (wie K. F. Hermann, Plat. Ph., S. 11 meint) „nach den sichersten Angaben und Rechnungen" in der neueren Zeit von den Meisten angenommen worden ist (Tennemann jedoch hat richtiger geurtheilt), ist höchst unwahrscheinlich. Zeller, der

noch in der 2. Aufl. des II. Bandes seiner „Philos. der Griechen" für 429 stimmte, hat sich in der zuletzt erwähnten Abhandlung auf Grund des Zeugnisses des Hermodorus für 427 entschieden.

Noch ist eine Ungenauigkeit zu berichtigen, die sich Einige zu Schulden kommen lassen, welche den 7. Thargelion durchweg mit unserem 21. Mai identificiren. Aber nur der 7. Thargelion von Ol. 87, 3 (429) ist nach Ideler's (und auch nach A. Mommsen's) Construction des Metonischen Cyclus auf den 21. Mai zu reduciren (oder genauer auf die Zeit vom Abend des 21. Mai bis zum Abend des folgenden Tages); dagegen fällt der Anfang des 7. Thargelion von Ol. 87, 4 auf den 10. Mai (nach Mommsen auf den 9. Juni) 428, und der Anfang desselben Monatstages von Ol. 88, 1 auf den 29. Mai 427 v. Chr. Galt aber, wie nach Boeckh's neueren Forschungen anzunehmen ist, noch die Oktaëteris, so finden wir (je nach der Lage des Schaltjahre) *entweder:* den 17. (oder 18.) Mai 429; 6. Juni 428; 26. (oder 27.) Mai 427; *oder:* den 16. Juni 429; 5. (oder 6.) Juni 428; 26. (oder 27.) Mai 427.

Die Angabe, dass Plato zwanzig Jahre alt gewesen sei, als er mit Sokrates bekannt wurde, führt Diog. L. (III, 6) nicht auf Hermodorus zurück, aus dessen Schrift er die fernere Angabe gezogen hat, dass derselbe nach dem Tode seines Lehrers bei der Uebersiedelung nach Megara 28 Jahre alt gewesen sei; doch bleibt möglich, dass er auch jene Nachricht derselben Quelle verdanke. Wüssten wir, dass sie von Hermodorus stamme, so müssten wir sie für ausreichend beglaubigt halten; aber auch ohnedies ist sie nicht unwahrscheinlich.

Dass die Auswanderung nach Megara gleich nach des Sokrates Tode erfolgt sei, sucht Zeller in der oben angeführten Diatribe (S. 19) nachzuweisen. Die Besorgniss vor dem rachsüchtigen Gebahren der Demagogen, müsse die Sokratiker gleich nach des Meisters Tode zur Entfernung aus Athen veranlasst haben, sobald die Pietät nicht mehr ihr Verweilen forderte; demgemäss will Zeller auch der Vermuthung Raum lassen, dass der Tadel gegen die bei Sokrates' Tode nicht anwesenden Schüler, Aristippus und Kleombrotus, der in Plato's Worten Phaedo 59 C liegt, seine Spitze in der Anschuldigung einer zu frühen Entfernung aus feiger Furcht haben möge. Es ist nun zwar in dem Zeugnisse des Hermodorus die Glaubwürdigkeit der berichteten

Thatsache, dass Plato 28 Jahre alt nach Megara gezogen sei, und die des Motivs, worauf dieselbe dort zurückgeführt wird, sehr zu unterscheiden; vielleicht wusste der Platoniker nur von jener mit urkundlicher Sicherheit, und schrieb über dieses nur nach seiner eigenen Vermuthung. Zeller geht wohl zu weit, wenn er beides auf Eine Linie stellt in den Worten: „Si vero Hermodorus Platonis discipulus haec de fuga Megarica retulit, neque de hac ipsa dubitari, neque ratio, quae, ut Athenis excederent, Platoni reliquisque Socraticis persuaserit, alia quaeri debet". Im Phaedo und überhaupt bei Plato und Xenophon fehlt so ganz die Andeutung einer Gefahr für die Schüler des Sokrates, die sogar nach dem Crito nur bei der Unterstützung eines Fluchtversuches zu drohen scheint, dass recht wohl auch die Annahme eines andern Motivs zulässig bleibt: Plato wollte damals lieber mit seinen Gesinnungsgenossen verkehren, die mit ihm zu philosophiren bereit waren und den Sokrates ehrten, als mit den antiphilosophischen Athenern, die den Sokrates getödtet hatten. In dieser Zeit war ihm nicht Athen, sondern allein die Philosophie Heimath und Vaterland. Aber auch wenn wir dieses Motiv für das wahrscheinlichere halten, bleibt nichtsdestoweniger auf Grund jenes Zeugnisses die sofortige Uebersiedelnng Plato's nach Megara gleich nach dem Tode des Sokrates gesichert, und Hermann's Vermuthung (Gesch. und Syst. d. Plat. Phil., S. 568, Anm. 75), dass dieselbe erst vier bis fünf Jahre später erfolgt sein möge, ist entschieden unhaltbar. Hermann's, Verdächtigung jenes Zeugnisses (Plat. Phil. S. 106, Anm. 82) scheint auf einer ganz ungegründeten Beziehung der Worte: *δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων* (d. h. der demokratischen Gewalthaber) auf die viel später erst sogenannten „dreissig Tyrannen", an deren Spitze Kritias stand, zu beruhen; wenigstens lässt sich nicht absehen, was sonst für eine „Unbekanntschaft mit den näheren historischen Umständen" Hermann in jenen Worten finden mag.

Die ferneren Reisen Plato's bis zu seinem vierzigsten Lebensjahre waren bekanntlich, der ziemlich übereinstimmenden Angabe der Zeugen gemäss, nach Cyrene, Aegypten, Italien und Sicilien gerichtet; aber die Reihenfolge derselben wird sehr verschieden angegeben; auch steht nicht fest, ob Plato während dieses ganzen Zeitraumes unnnterbrochen auf Reisen gewesen sei oder eine Zeitlang in seiner Vaterstadt verweilt habe. An die letztere Frage knüpft sich die nach der Zeit der Gründung der Schule

und mittelbar auch die nach der Entstehungszeit des Phaedrus an, und aus diesem Grunde gewinnt dieselbe eine so grosse Bedeutung, dass die Unbestimmtheit nnd Unzuverlässigkeit, die den meisten der auf diesen Zeitraum bezüglichen Nachrichten anhaftet, für den gesicherten Fortschritt unserer Untersuchungen von wesentlichem Nachtheil ist. Um Annäherung an Gewissheit hoffen zu dürfen, muss vor allem das Mass der Glaubwürdigkeit der hauptsächlichsten Quellen ermittelt werden. Dass Lebensbeschreibungen aus sehr später Zeit, wie die des Apulejus und die des Olympiodorus, und solche biographische Angaben, wie die in den *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* durchans keine entscheidende Bedentung beanspruchen können, bedarf kaum der Erwähnung; liegen auch theilweise denselben gnte ältere Nachrichten zum Grunde, so sind diese doch mit zu vielen Irrthümern und Fabeln untermischt, als dass irgend eine Notiz durch ihr Zeugniss glaubwürdig werden könnte. Die Berichte des Diogenes von Laërte erlangen bekanntlich oft durch die Nennung älterer Zeugen einen weit höheren Werth, als ihnen sonst bei einem so späten und nachlässigen Autor znkommen würde; aber für unbedingt zuverlässig können sie dennoch nur in sehr seltenen Fällen gelten. Auch Zeugnisse bei einem Cicero und Quinctilian und Plntarch können nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit begründen und entkräften zum Theil einander durch ihren gegenseitigen Widerspruch. Lägen uns die Schriften der Urzeugen, eines Speusippus und Hermodorus und Heraklides und Philippus vor, so möchte im Einzelnen zwar immer noch einiges unbestimmt und ungesichert bleiben, aber wir fänden darin doch ohne Zweifel ein im Wesentlichen treues Lebensbild. Freilich wäre auch hier in Abzug zu bringen, was um des Schmuckes der Darstellung willen namentlich von Speusippus Sagenhaftes mitaufgenommen worden zu sein scheint. Unter allen Zeugnissen am zuverlässigsten würden für gewisse biographische Beziehungen Plato's eigene Dialoge sein, falls die Zeitfolge derselben, die wir erst suchen, im Voraus feststände. Ein Document aber hat sich erhalten, welches, reich an biographischen Angaben, unzweifelhaft zu den ältesten Schriften dieses Inhaltes gehört und die Form eines von Plato selbst verfassten Schriftstückes trägt, nämlich der siebente der uns überlieferten Briefe, der unter allen am meisten Anspruch hat, für eine Schrift Plato's zu gelten. Bekannt-

lich hat noch Böckh (Graecae trag. princ., Heidelb. 1808, S. 163 f.) denselben nebst dem achten und etwa noch dem dritten unserer Sammlung für echt gehalten. Einer eingehenden Untersuchung hat unter den Neueren namentlich E. A. Salomon (in einem Programm des Berliner Friedr.- Wilh.- Gymnas. vom Jahre 1835 „de Platonis quae vulgo feruntur epistolis") die Echtheit dieser Briefe unterworfen; er gesteht dem dritten, siebenten und achten Briefe einen sehr frühen Ursprung zu, hält aber keinen derselben für ein Werk Plato's. Das früheste ausdrückliche Zeugniss für den siebenten Brief ist das des Cicero, Tusc. V, 35: *Est praeclara epistola Platonis ad Dionis propinquos*, wo er auf Ep. VII, p. 326 Bezug nimmt; vergl. Cic. ad Div. I, 9; höchst wahrscheinlich aber hat derselbe auch schon dem Aristophanes von Byzanz vorgelegen, da dieser (nach Diog. Laërt. III, 62) auch gewisse „Briefe" den echten Schriften Plato's zuzählt, und darunter wohl kaum andere verstanden werden können, als der siebente und achte und vielleicht auch der dritte unserer Sammlung. Innere Gründe bestätigen die frühe Entstehung dieser Briefe. Die Schilderung persönlicher Beziehungen, insbesondere des Plato zu Dio und zu dem jüngeren Dionysius, macht durchaus den Eindruck lauterer Naturwahrheit; deutlich erkennt man, dass nicht von einem den Ereignissen fern stehenden Schriftsteller auf Grund der Abstractionen: Philosoph, Philosophenfreund und Tyrann, ein Roman gedichtet, sondern von einem mit den thatsächlichen Verhältnissen vertrauten Manne ein im Wesentlichen treuer Bericht erstattet wird. Die Motive, die Plato zugeschrieben werden, sind gerade von solcher Art, wie wir sie bei diesem Philosophen erwarten müssen; der Schmerz um Dio's Tod gibt sich lebhaft aber ohne rhetorische Ueberspannung kund; keine ungerechte Herabsetzung des Dionysius, keine Vergötterung Plato's weist auf eine Zeit hin, wo bereits ein die historische Objectivität trübender Nimbus das Haupt des Philosophen umstrahlte; das Bild des zwischen dem Guten und Bösen schwankenden, für sittliche Mahnung und wissenschaftliche Belehrung nicht unempfänglichen, aber schwachen, ruhmsüchtigen, auf Plato's Liebe kindisch eifersüchtigen, der Verführung leicht zugänglichen, argwöhnischen und arglistigen, treulosen, der wahrhaften Erhebung unfähigen Jünglings tritt in scharfen Zügen aus den Angaben in jenen Briefen, namentlich im siebenten, hervor. Entwe-

der Plato selbst, oder einer seiner nächsten Schüler, der noch an seine eigenen Mittheilungen sich halten konnte, muss der Verfasser sein. Welche dieser beiden Annahmen vorzuziehen sei, ist nicht ganz leicht zu entscheiden. Mehreres, was gegen Plato's Autorschaft oder sogar gegen die historische Zuverlässigkeit der Angaben zu sprechen scheinen könnte, lässt sich durch eine richtigere Deutung beseitigen. Die Stelle p. 325 C, wornach Plato schon vor der Sicilischen Reise die Ueberzeugung auszusprechen sich genöthigt sah, dass nur durch die Identität der Herrscher und Philosophen den Staaten das Heil erblühen könne, ist gar nicht (mit Zeller, Phil. d. Gr. II, 2. Aufl., S. 297) auf die Schrift de Rep. (V, p. 473 C) zu beziehen, sondern vielmehr auf mündliche Aeusserungen, was sie nach ihrem Wortsinne ganz unzweideutig besagt. So unwahrscheinlich es ist, dass jene Schrift so früh verfasst worden sei, so natürlich ist es doch, dass Plato jene Ueberzeugung schon bald nach dem Tode des Sokrates gewonnen und ausgesprochen habe. Auch die „Geheimthuerei" Ep. VII, p. 341 ff. liesse sich als Consequenz der im Phaedrus ausgesprochenen Grundsätze begreifen; gerade bei den obersten Principien musste zumeist Sorge getragen werden, dass nicht Dilettanten, die der dialektischen Schulung entbehrten, Darstellungen in die Hände fielen, die in ihnen nur eitlen Wissensdünkel hervorrufen konnten; die Lehren, von denen Aristoteles berichtet, hat Plato in der That nie in einer zusammenhängenden Darstellung veröffentlicht, sondern (im Tim., Phileb., Soph. etc.) höchstens angedeutet, und wenn die Sorge für Fernhaltung der Unberufenen in dem Briefe noch stärker hervortritt, so weist derselbe ja auf Plato's letzte Lebensjahre als seine Entstehungszeit also auf eine Periode, in welcher auch nach allen sonstigen Spuren die Richtung, welche unter den Nachfolgern Plato's in der Akademie herrschte, über ihn selbst mehr und mehr Macht gewann. Wenn freilich der zweite Brief (p. 314) noch viel weiter geht, den grössten Schutz in der Unterlassung des Schreibens und dem *ἐκμανθάνειν* findet, und die Schriften Plato's für nicht wahrhaft Platonisch (nicht seine Philosophie enthaltend), sondern nur dem (in Plato) verjüngten und verklärten Sokrates angehörig erklärt, so ist dies ein deutliches Zeichen einer weit späteren Abfassungszeit. Was in dem siebenten Briefe p. 342 A bis 344 E (*ἔτι δὲ μακρότερα* bis *βροτοὶ δὲ φρένας ὤλεσαν αὐτοί*) gesagt

wird, enthält so manches Auffallende, dass, wer an der Echtheit dieses Briefes festhalten wollte, kaum umhin könnte, diese Stelle für ein Einschiebsel zu erklären. Gegen die Echtheit des ganzen siebenten Briefes spricht jedoch theils der Gesammtinhalt, theils manches Einzelne. Der Rath, den Plato den Freunden Dio's ertheilt, tritt so sehr hinter die Erzählung seiner eigenen sicilischen Erlebnisse zurück, und die apologetische Tendenz tritt so deutlich hervor, dass unverkennbar die Adresse: „an Dio's Freunde" sich als eine absichtlich gewählte Form bekundet, welche Gelegenheit bieten sollte, eine Darlegung der historischen Wahrheit und eine Rechtfertigung Plato's gegen manche vielleicht weitverbreitete Beschuldigungen an die Oeffentlichkeit zu bringen. Die wahre Adresse verräth sich p. 330 B: *τῶν ἐπανερωτώντων ἕνεκα τί δὴ βουλόμενος ἦλθον τὸ δεύτερον*, ferner p. 337 E: *ᾧ μέλει ἀκούειν ἔξεστι τὸ μετὰ τοῦτο*, auch schon p. 324 B: *οὐκ ἀπάξιον ἀκοῦσαι νέῳ καὶ μὴ νέῳ*, und ebendaselbst: *ἔχει γὰρ καιρὸν τὰ νῦν*, denn wenn in dem vorliegenden Falle ein schicklicher Anlass (*καιρὸς*) zur Darlegung der Beziehungen Plato's zu Dio und dem Syrakusischen Hofe gefunden wird, so ist diese Darlegung dem Briefsteller offenbar nicht blosses Mittel, sondern Zweck. Schon hiernach kann nicht Plato selbst, sondern nur ein Platoniker der Verfasser des Briefes sein. Von den Einzelheiten, die Salomon beibringt, sind zwar mehrere ohne rechte Beweiskraft, andere jedoch gegen Plato's Autorschaft entscheidend. Recht wohl könnte Plato selbst gesagt haben, er sei in Folge von Dio's wohlbegründeter Aufforderung nach Sicilien gekommen, verlassend seine *διατριβὰς οὔσας οὐκ ἀσχήμονας*, denn es liegt hierin nichts Prahlerisches, sondern nur die Bezeichnung des Gewichtes, welches bei der Abwägung der Gründe für die Reise nach Syrakus und der Gegengründe auf die Seite der letzteren fiel. Bedenklicher ist schon die Stelle p. 328 D, wo dem Dio ein so unbedingtes Lob der Ueberredungskraft Plato's in den Mund gelegt wird, dass dieser selbst, wie entfernt er auch von falscher Bescheidenheit war, es doch um der Wahrheit willen wohl nicht ohne eine restringirende Bemerkung wiedergegeben hätte. Für unmöglich aber müssen wir es halten, dass Plato im eigenen Namen, um die Ehre Athens zu retten, sich selbst im Gegensatze zu Kallippus, dem Mörder des Dio, als das Muster eines edelgesinnten Atheners mit der ruhmredigen Wendung (p. 334 B)

gepriesen hätte: *φημὶ γὰρ κἀκεῖνον Ἀθηναῖον εἶναι, ὃς οὐ προὔδωκε τὸν αὐτὸν τοῦτον, ἐξὸν χρήματα καὶ ἄλλας τιμὰς πολλὰς λαμβάνειν*, wogegen eine solche Lobpreisung Plato's von Seiten eines seiner Schüler sehr natürlich ist. Das Gleiche gilt von p. 345 C, wo Plato als der *ἡγεμὼν καὶ κύριος* von Philosophemen gepriesen wird, für deren Werth die achtbarsten Zeugen einstehen. — Gegen die Echtheit des achten Briefes ist entscheidend die von Salomon hervorgehobene Discrepanz zwischen der Stelle desselben p. 354 B, wo ausdrücklich dem Lykurg, und Plat. Leg. p. 692 A, wo andeutungsweise dem Theopomp (als dem *τρίτος σωτήρ*, nach dem Gotte und dem Lykurg) die Einsetzung der Ephoren zugeschrieben wird. Von geringerem Gewichte ist, was Salomon gegen die Echtheit des siebenten und achten Briefes aus der Abweichung einzelner Angaben derselben von den Berichten späterer Historiker folgert; denn die vorausgesetzte unbedingte Zuverlässigkeit der letzteren ist durch nichts verbürgt. Beide Briefe reden von einem Sohne Dio's so, als ob derselbe nach dem Tode des Vaters noch gelebt habe; die Historiker aber kennen nur einen schon vor dem Vater verstorbenen Sohn. Ob jedoch bei denselben in Bezug auf diesen Punct nichts Irriges enthalten sei, wird gerade durch jene Briefe zweifelhaft, die, auch wenn nicht Plato sie verfasst hat, doch jedenfalls aus einer so frühen Zeit stammen, dass ihr Zeugniss das der späteren Berichterstatter aufwiegen könnte. Gleich nach dem Anfang des siebenten Briefes (p. 324 B) wird gesagt, es sei gar nicht wunderbar, wenn etwa irgend einer der Götter auch den Hipparinus zu der nämlichen Ansicht führe, welche einst Dio in gleichem Alter, als Plato zuerst nach Sicilien gekommen sei, gefasst und seitdem unverändert bewahrt habe, dass nämlich Syrakus frei sein und nach den besten Gesetzten regiert werden müsse. Den Namen *Hipparinus* führte Dio's Sohn und auch sein ältester Schwestersohn. Beziehen wir die Stelle auf Dio's Sohn, der gleichsam in die Erbschaft der Gesinnung des Vaters eintreten möge, so ist dies an sich das Naturgemässeste und es ergeben sich auch keine Schwierigkeiten in Betreff der Altersverhältnisse. Dio, der zwanzig Jahre später „schon" in gereifterem Alter war (*ἡλικίας . . ἤδη μετρίως*, p. 328 B), muss bei der ersten Ankunft des Plato in Syrakus noch sehr jung, etwa 21 Jahre alt gewesen sein, womit das Zeugniss des Corn. Nepos (vita Dionis, c. 10), dass er überhaupt

55 Jahre alt geworden sei, zusammenstimmt; seine Schwestersöhne, die (nach p. 328 A) bei dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysius schon Jünglinge gewesen sein müssen, waren zur Zeit des Briefes nothwendig mehr als 30 Jahre alt, was auch ohne irgend einen giltigen Gegengrund sich annehmen lässt, so dass Hipparinus, Dio's Schwestersohn, p. 324 B nicht wohl gemeint sein kann. Der achte Brief freilich, der unter Hipparinus stets den Schwestersohn Dio's versteht, legt diese Deutung nahe, zumal durch p. 356 A, wo eben dieser Hipparinus, der nach der Besiegung des Kallippus an der Spitze des Staates stand, als Befreier Siciliens gepriesen wird; aber es ist sehr fraglich, ob der siebente und achte Brief in der That (wie Salomon annimmt) aus derselben Zeit stammen und denselben Verfasser haben. — Die Angabe Ep. VII, p. 324 D, dass eilf Männer, den dreissig Autokraten untergeordnet, zu Athen in der Stadt in gleicher Art, wie zehn Männer im Piräus, die Verwaltung geführt haben, könnte den Verdacht einer Verwechselung mit den eilf Gefängnissvorstehern erregen; doch ist dies zu ungewiss, als dass sich daraus argumentiren liesse. — Gegen Plato's Autorschaft sprechen übrigens bei dem siebenten Briefe noch einige von Salomon nicht miterwähnte Eigenheiten des Gedankens und Ausdruckes, insbesondere die Weise, wie von den Göttervorstellungen Gebrauch gemacht wird. Die Erwartung, dass „irgend einer der Götter" (wie es p. 324 B heisst) Jemandem eine gewisse ethisch-politische Ansicht einflösse, ist kaum mit den Platonischen Grundsätzen vereinbar; denn die ethische Ueberzeugung und das daraus herfliessende ethische Verhalten stellt Plato so durchaus der menschlichen Freiheit anheim, dass er in Fällen dieser Art nicht einmal den allgemein gehaltenen Ausdruck: ὁ θεός, noch weniger aber den auf die griechische Mythologie hinweisenden: τὶς θεῶν, zu gebrauchen pflegt. Plato führt zwar den Gesammterfolg des ethischen und wissenschaftlichen Strebens auf die Gottheit zurück, und verschmäht es auch nicht, in diesem Sinne die griechischen Volksgötter anzuflehen. So verfährt er im Schlussgebet im Phaedrus, p. 279 B, C, und im Eröffnungsgebet der Rede des Timaeus, Tim. p. 27 C. Aber die religiöse Anschauung des Ethischen überhaupt involvirt noch nicht nothwendig die unmittelbare Herleitung des einzelnen ethischen Freiheitsactes aus dem Willen der Gottheit, und die Beziehung auf die Götter und Göttinnen

des Volksglaubens gibt sich immer deutlich genug entweder als ein bloss poetisches Spiel oder als eine gesetzestreue Accommodation kund, jenes z. B. in der angeführten Stelle im Phaedrus: ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, dieses im Tim., wo Sokrates dem Gebete des Timäus die Worte vorausschickt: ἐπικαλέσαντα κατὰ νόμον θεούς. Liesse sich aber auch etwa das τὶς θεῶν Ep. VII, p. 324 B als eine Ausdrucksweise rechtfertigen, wodurch die Unsicherheit jenes Erfolges angedeutet werde, so ist doch die Aufforderung an Dio's Freunde in demselben Briefe p. 334 D, Plato zu folgen Διὸς τρίτον σωτῆρος χάριν, sicherlich nicht von dem Philosophen selbst niedergeschrieben worden. Plato sollte fordern, dass seine Freunde eine Willensmeinung darum annehmen, weil er, Plato, es wünsche, also, dass sie seiner Person gehorchen, anstatt nur dem triftigsten Grunde? Derselbe Plato sollte das, der seinen Sokrates im Phaedo (p. 91 B, C) sagen lässt: wenig Rücksicht nehmend auf den Sokrates, viel grössere aber auf die Wahrheit, stimmet mir bei, falls ich Euch etwas Wahres zu sagen scheine, anderenfalls aber widerstreitet mir auf jegliche Weise! Und nun sollte Plato gar, was jene Aufforderung Unkräftiges hat, durch Berufung auf Zeus, den τρίτος σωτὴρ nach dem Sprichwort, zu verbessern suchen? Der wirkliche Plato würde ein solches Verfahren für weibisch erklärt haben.

Wenn aber auch diese Argumente, die sich leicht noch vermehren liessen, die Unechtheit des Briefes beweisen, so stammt derselbe doch jedenfalls aus einer sehr frühen Zeit und bekundet einen über die dargestellten Ereignisse ziemlich genau unterrichteten Verfasser. Seine Zuverlässigkeit im Wesentlichen der historischen Angaben bleibt eine unwiderlegte und wahrscheinliche Annahme, auf die wir unsere ferneren Untersuchungen über Plato's Leben basiren dürfen.

Von der ersten Reise Plato's nach Sicilien handelt der siebente Brief p. 324 B, wo gesagt wird, dass Plato ungefähr 40 Jahre alt (σχεδὸν ἔτη τετταράκοντα γεγονώς) zuerst nach Syrakus gekommen sei, und p. 326 B ff., wo, nachdem vorher von Plato's politischen Wünschen und Erfahrungen die Rede war, die Ansicht, dass alle bestehenden Staaten schlechte Verfassungen haben und dass nur die Philosophie dieselben zum Heile führen könne, als das Endergebniss bezeichnet wird, zu dem er bereits vor der Sicilischen Reise gelangt sei und das er auch vor

derselben schon auszusprechen sich genöthigt gesehen habe; mit eben dieser Ueberzeugung sei er nach Italien und Sicilien gekommen. Wir gewinnen hiernach die Vorstellung einer von Athen aus unternommenen Reise, welcher andere vorausgegangen sein mögen, aber ohne dass sich dieselbe mit jenen anderen zu einer einzigen grösseren Reise zusammenschliesst. Nehmen wir hinzu, was Diog. Laërt. (III. 18—21) über die Rückkehr von dieser Reise erzählt, so können sich hiernach an dieselbe auch nicht Reisen nach anderen Orten unmittelbar angeschlossen, sondern die Lehrthätigkeit Plato's in der Akademie muss gleich hernach begonnen haben. Was dort über die Collision des Philosophen mit dem älteren Dionysius, über die Ueberlieferung desselben an den Lacedämonischen Gesandten Pollis, über die Vorgänge in Aegina, den Verkauf und die Auslösung, und über die Verwendung des zur Rückerstattung bestimmten, aber nicht angenommenen Geldes für den Ankauf des Akademus-Gartens berichtet wird, mag mit unverbürgten Anekdoten untermischt, kann aber doch nicht wohl ganz aus der Luft gegriffen sein. Demgemäss ist es sehr unwahrscheinlich, dass Plato nach der Sicilischen Reise noch nach Aegypten oder anderen Ländern gekommen sei; wir dürfen zuversichtlich die anderen Reisen, sofern diese genügend bezeugt sind, vor die Sicilische setzen. Eben diese Ordnung bekundet der älteste und auch wohl zuverlässigste Zeuge für diese Reisen, nämlich Cicero, der de Rep. I, 10 ausdrücklich sagt: Platonem primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret; ebenso de Fin. V, 29: Cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et coelestia acciperet? Cur post Tarentum ad Archytam? Cur ad ceteros Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem Locros, ut quum Socratem expressisset, adjungeret Pythagoreorum disciplinam eaque quae Socrates repudiabat, addisceret? Ob die Reise nach Aegypten unmittelbar vor der nach Italien und Sicilien oder längere Zeit vorher unternommen worden sei, lässt dieser Bericht unbestimmt; der siebente Brief, der, wie oben bemerkt worden ist, auf die Vorstellung führt, dass die letztere Reise in Athen angetreten worden sei, muss uns geneigt machen, eine Rückkehr von Aegypten nach Athen und ein gewisses Verweilen in dieser Stadt vor der neuen Reise anzunehmen. Diese Ansicht wird auch durch die Angabe bei

Plutarch (de Ei VI, p. 386) begünstigt, dass Plato auf der Rückreise von Aegypten nach Delos gekommen sei und dort das Problem von der Verdoppelung des Würfels gelöst habe. Nicht der Weg von Aegypten nach Italien, wohl aber der von Aegypten nach Athen führte an Delos vorbei. Diese Gründe reichen zwar nicht aus, die Rückkehr Plato's von Aegypten in seine Vaterstadt und einen längeren Aufenthalt in derselben vor der neuen Reise streng zu erweisen, aber sie lassen doch diese Annahme als die natürlichste erscheinen. Ob dieselbe durch andere Umstände, insbesondere durch die Ecclesiazusen des Aristophanes, sofern diese Komödie mündliche Aeusserungen Plato's vorauszusetzen scheint, noch eine Stütze gewinne, wird später zu untersuchen sein. Von den Zeugnissen, die sich bei Späteren finden, stimmen mit dem Ciceronischen zusammen Val. Max. VIII, 7 und Augustin. Civ. D. VIII, 4. Dagegen lässt Quinct. Inst. I, 12, 15, und ebenso auch Diog. L. III, 6 die erste Reise von Megara aus nach Cyrene gerichtet sein, wo Plato den Mathematiker Theodorus besucht habe; von dort habe er sich nach Italien zu den Pythagoreern Philolaus und Eurytus begeben, von hier endlich nach Aegypten zu den Propheten; nach Apulejus (dogm. Plat. I, 3) und den Proleg. philos. Plat. (c. 4) wäre Plato zuerst nach Italien, dann nach Cyrene und Aegypten, endlich von hier aus wieder nach Italien und Sicilien gereist. Aus allen diesen letzterwähnten Angaben scheint nur die Reise nach Cyrene als ein glaubhaftes historisches Zeugniss entnommen werden zu können; die Reihenfolge, die Quinctilian a. a. O. und Diog. L. III, 6 annehmen, widerlegt sich durch den Widerspruch gegen die oben angeführten besseren Zeugnisse und wird bei Diog. L. auch schon verdächtig durch die unmittelbar vorangehenden nachweisbar falschen Angaben über Plato's Bildungsgang; die Doppelreise aber, von der erst die Spätesten wissen, verräth sich als ein unhistorischer Ausgleichungsversuch einander widersprechender Berichte, die man bei den verschiedenen älteren Zeugen vorfand. Die Reise nach Aegypten wird auch von Strabo (XVII, 1, 29) bezeugt, der den Aufenthalt daselbst gewiss irrigerweise 13 Jahre lang dauern lässt; vielleicht ist dies eine Verwechslung mit den 12 oder 13 Jahren, welche zwischen dem Tode des Sokrates und der Gründung der Platonischen Schule in der Akademie liegen. An der historischen Wirklichkeit der Reise Plato's nach Aegypten ist nicht

zu zweifeln; die Art, wie Plato öfters in seinen Schriften Aegyptisches erwähnt, dient den Zeugnissen der Späteren zur Bestätigung. Nicht ganz eben so sicher ist die Reise nach Cyrene; diese könnte nach dem Meno und Theaet. fingirt sein; doch ist ihr historischer Charakter wahrscheinlicher.

Hat Plato nach der Rückkehr aus Aegypten längere Zeit in Athen verweilt, so wird er ohne Zweifel auch seine Ansicht in Freundeskreisen ausgesprochen haben; aber sehr wenig wahrscheinlich wäre die Annahme, dass er schon damals eine eigentliche Lehranstalt begründet habe. Für die Untersuchung über die Entstehungszeit der Platonischen Schriften ist dieser Punct von nicht geringer Bedeutung; es hängt davon insbesondere die Entscheidung ab, ob der Dialog Phaedrus, wenn er sich an die mündliche Lehrthätigkeit Plato's gebunden zeigt, nichtsdestoweniger (mit Zeller) als vor der Reise nach Italien und Sicilien entstanden gedacht werden darf oder nicht. Bezeugt ist nur die Schule im Akademusgarten, keine andere und frühere. Wie sollte Plato eine eben erst begründete Schule ohne eine sehr dringende Veranlassung so bald verlassen und sich auf die Reise nach Italien und Sicilien begeben haben? Wohl mag er sich schon vor dieser Reise mit dem Plane zur Gründung einer philosophischen Schule getragen, und vielleicht durch die Reise noch mehr die Anschauung von der Lehrweise der Pythagoreer, als die Bekanntschaft mit ihren Ansichten zu erlangen gesucht haben; dass er aber mit der Lehrpraxis bereits vorher begonnen und dann etwa erst durch die Erfahrung gefunden hätte, er bedürfe noch der eigenen didaktischen Fortbildung, um hernach mit einem glücklicheren Versuche wieder zu beginnen, das wird von dem besonnenen Manne und an Sokratische Selbstprüfung gewöhnten Philosophen Niemand glauben. Wir können demnach nur annehmen, dass die eigentliche, methodisch geordnete Lehrthätigkeit von Plato erst in der Akademie angetreten worden sei.

Was die Zeit der Rückkehr Plato's von der Italisch-Sicilischen Reise und somit auch die Zeit der Gründung der akademischen Schule betrifft, so muss dieselbe nach dem oben angeführten Zeugniss des siebenten Briefes (p. 324 A) etwa in das vierzigste oder einundvierzigste Lebensjahr Plato's, also, da Plato wahrscheinlich 427 vor Chr. geboren ist, ungefähr in das Jahr 387 fallen. Auf eben diese Zeit führt auch, die Angabe

des Briefes bekräftigend, die Erzählung bei Diog. L. III, 18—21, im Verein mit den bekannten Thatsachen der Geschichte. Die feindliche Behandlung der Athener in Aegina, unter welcher Plato zu leiden hatte, konnte nach dem durch Antalkidas vermittelten Friedensschluss (387) nicht mehr stattfinden, aber auch (wie Stallbaum und Andere mit Recht bemerken) nicht mehrere Jahre früher, weil (nach Xen. Hell. V, 1, 1) erst in den letzten Jahren des Korinthischen Krieges in Folge der heftiger gewordenen Erbitterung der Verkehr zwischen Athen und Aegina völlig aufgehoben wurde und solche Beschlüsse gefasst werden konnten, wie der der Aegineten, jeden Athener zu tödten, der die Insel betrete.

Ueber die Zeit nach Plato's vierzigstem Lebensjahre bedarf es hier keiner chronologischen Untersuchungen. Es ist bekannt, dass Plato's Lehrthätigkeit in der Akademie nur durch zwei Reisen nach Sicilien zu dem jüngern Dionysius unterbrochen worden ist, deren Zeit unzweifelhaft feststeht. Plato's zweiter Aufenthalt in Syrakus fällt in die Jahre 367 und 366 vor Chr., der dritte in das Jahr 361. Bei der Rückkehr von der letzten Reise traf er den Dio (nach Ep. VII, 350 B) bei den Olympischen Spielen, welche die des Jahres 360 gewesen sein müssen, da im Laufe der 105ten Olympiade (und zwar im dritten Jahre derselben, 358 oder 357 vor Chr.) Dio an der Spitze seiner Truppen nach Sicilien zurückkehrte und den jüngeren Dionysius siegreich bekämpfte. Die Tendenz beider Reisen, das Verhältniss des Plato zu Dio und dem jüngeren Dionysius, wie auch die Einzelheiten des Erfolges werden vor den verschiedenen Berichterstattern verschieden angegeben; im Wesentlichen dürfen wir dabei wohl auf die Angaben des siebenten Briefes trauen.

Nach dem Scheitern seiner politischen Bestrebungen lebte Plato wiederum ganz seiner Speculation und der Erziehung von Jünglingen zu wissenschaftlicher und sittlicher Tüchtigkeit. Ihm standen hilfreich zur Seite die ihm mit unbedingter Verehrung ergebenen Schüler und Freunde, die ersten Philosophen der älteren Akademie; am mächtigsten aber wirkte der von ihm angeregte Geist philosophischer Forschung in demjenigen Schüler nach, den die minder selbstständigen Genossen der Untreue beschuldigt haben mögen, in dem Philosophen aus Stagira, der den Platonismus nicht mit dem gealterten Plato zur Annäherung an den Pythagoreismus zurück, sondern voll frischer Geisteskraft zu

einer neuen und strengeren Gedankenform vorwärts führte, indem er über den Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit hinauszugehen und die Einheit wiederzugewinnen bemüht war und auf dieser Bahn, ohne völlig das Ziel zu erreichen, die für die gesammte fernere Entwickelung der Philosophie erfolgreichsten Schritte that.

Bei den Untersuchungen über die Zeitfolge der einzelnen Schriften möchte man wünschen, das Problem der **Echtheit** vollständig als Vorfrage erledigt zu finden. Allein es ist nicht möglich, diese Frage vor jener zur vollen Lösung zu bringen. Einige Schritte zwar lassen sich im Voraus thun; darnach aber muss die Prüfung der Echtheit mit der Erforschung der Zeitfolge so verbunden werden, dass jene sich grossentheils auf Resultate der letzteren stützt. Im Voraus nämlich lässt sich die Echtheit in sofern bestimmen, als jene durch zuverlässige äussere Zeugnisse, insbesondere durch Aristotelische, verbürgt wird. Dann sind zunächst die so bezeugten Dialoge, soweit es nach äusseren und inneren Beziehungen möglich ist, chronologisch zu ordnen. Diese Doppelaufgabe, die Ermittlung der Echtheit und der Zeitfolge einer gewissen Zahl von Dialogen, ist es vornehmlich, an deren Lösung wir im Folgenden zu arbeiten gedenken. Erst nachdem sie gelöst ist, kann mit Erfolg der Versuch gemacht werden, auch über die Echtheit und Zeitstelle derjenigen Dialoge zu entscheiden, die nicht durch äussere Zeugnisse genügend verbürgt sind. Denn sobald innere Gründe auch schon bei der Frage nach der Echtheit zu Hilfe genommen werden müssen, so bedarf es zum Behuf der Entscheidung nicht nur anderer bereits als echt gesicherter Dialoge, an denen jene sich prüfen lassen, sondern auch der Einsicht in die Reihenfolge der letzteren, um die Prüfung mit der nöthigen Vielseitigkeit üben zu können, und insbesondere, um die Gewissheit zu gewinnen, ob der zu prüfende Dialog, falls er der Zeit der höchsten Reife oder auch dem Complex der Hauptwerke Plato's nicht angehören kann, als eine Jugendschrift oder als eine Schrift des letzten Alters oder auch als ein Nebenwerk sich Plato vindiciren lasse oder nicht. Mag man (mit Schleiermacher) einen methodischen Fortgang der Darstellung, oder (mit Hermann) einen realen Entwicke-

lungsgang, also einen Lehr- oder Lern cursus in den Dialogen finden, oder (wie wir in dem allgemeinen Theil unserer Untersuchungen als nothwendig zu erweisen gesucht haben), beide Gesichtspuncte als einander theils ergänzend, theils beschränkend zu vereinigen suchen, so ist doch in allen diesen Fällen mit gleicher Nothwendigkeit bei der Prüfung der Echtheit eines nicht zureichend bezeugten Dialoges die Messung an den übrigen mit durchgängiger Rücksicht auf die Ordnung und Folge derselben zu vollziehen.

Um die äusseren **Zeugnisse** für die Echtheit zu gewinnen und unter ihnen die streng beweisenden von den minder zuverlässigen zu sondern, bedarf es vor Allem einer Sammlung und Kritik der **Aristotelischen** Stellen, in welchen Platonische Schriften citirt werden. Wir besitzen eine solche Sammlung bekanntlich von Trendelenburg (Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826, p. 13 ff. und von Zeller, Platonische Studien, Tüb. 1839, S. 201 ff; ferner hat Suckow in seiner Schrift: „die wissenschaftliche und künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt", Berlin 1855, einem Werke, welches im Uebrigen manches Wunderliche enthält, sich doch auch der dankenswerthen Mühe unterzogen, in einem eigenen Abschnitt (S. 49 bis 101) die hierher gehörigen Stellen eingehend zu erörtern, und daran (S. 101 bis 108) in gleicher Weise eine Discussion der übrigen Zeugnisse für Platonische Schriften zu knüpfen. Wie verdienstlich aber diese Arbeiten auch sind, so können sie uns doch nicht der Mühe einer eigenen Untersuchung überheben, da sie noch keineswegs zu einem allgemein anerkannten Resultate geführt haben, und insbesondere Suckow manche Stellen, die man als Zeugnisse für die Echtheit Platonischer Dialoge zu betrachten pflegte, als nichts beweisend oder gar als Zeugnisse für die Unechtheit aufgefasst hat. Doch gibt es dabei gewisse Puncte, die ausser Zweifel stehen, und von diesen soll, unserem methodischen Grundsatze gemäss, unsere Untersuchung ausgehen.

Es ist hierbei zuvörderst im Allgemeinen zu bemerken, dass unter den Schriften, die uns als Platonische überliefert sind, zwar gewiss mehrere unechte sich befinden, dass aber mit grosser Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, dass die echten sämmtlich darunter enthalten sind und keine derselben verloren gegangen ist. Diese Annahme beruht darauf, dass in der ge-

sammten alten Literatur, soweit sie uns erhalten ist, keine gesicherte Beziehung auf ein Platonisches Werk sich findet, welches heute nicht mehr existirte. Es genügt, hierfür auf Hermann, Plat. Phil., S. 345 und 555 f., und auf Zeller, Ph. d. Gr., II, 2. Aufl., S. 320 f. zu verweisen. Die hohe Wahrscheinlichkeit dieser Annahme ist bei der Würdigung solcher Aristotelischer Citate, wobei die Schrift Plato's, auf die sie gehen, nicht namentlich erwähnt wird, von sehr grosser Bedeutung. Sie berechtigt uns nämlich zu dem Schlusse, dass wenn eine Aristotelische Beziehung auf eine Aeusserung, die bei Plato irgendwo vorkomme, nur auf Stellen eines einzigen von den unter Plato's Namen auf uns gekommenen Dialogen passt, hierauf aber auch vollkommen, in der That ein Citat der betreffenden Stellen eben dieses Dialogs vorliege, so dass derselbe für bezeugt durch Aristoteles gelten muss.

Im Einzelnen erwähnen wir gemäss einer von Suckow (S. 60 f.) mit Recht gemachten Unterscheidung zunächst diejenigen Dialoge, welche Aristoteles namentlich anführt, indem er sie zugleich ausdrücklich als Platonische bezeichnet, dann diejenige, welche er namentlich anführt, aber ohne zugleich Plato als den Verfasser zu nennen, während doch der Zusammenhang auf Plato hinweist; dann die, woraus nur Stellen citirt werden ohne Bezeichnung des Dialogs, aber mit Nennung Plato's, endlich die, wo bei den Citaten auch nicht einmal Plato genannt wird, oder gar die Citation selbst zweifelhaft ist.

Timaeus. Unter allen Platonischen Schriften wird der Timaeus am häufigsten von Aristoteles erwähnt (nach Zeller an 21 Stellen). Dazu sind diese Erwähnungen mehrfach von der Form, dass sowohl der Dialog selbst unter seinem Titel, als auch Plato als Verfasser namentlich bezeichnet wird. So z. B. de anima I, 2, 404 B, 16: *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ*, bezüglich auf Tim. p. 35 A; ferner Phys. IV, 2, p. 209 B, 11: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ*, bezüglich auf Tim. p. 52; etc. Noch andere Zeugnisse werden unten gelegentlich Erwähnung finden, wo die Aristotelischen Zeugnisse für den Phaedrus geprüft werden. An der Echtheit des Dialogs Timaeus ist schon hiernach durchaus nicht zu zweifeln.

De Republica. Fast eben so oft, wie der Tim., wird die Schrift de Republ. von Aristoteles als ein Platonisches Werk erwähnt. In ganzen Abschnitten seines eigenen Werkes über die Politik, wie auch stellenweise in der Ethik und Rhetorik, unterwirft Aristoteles die Lehren der Platonischen Rep. seiner Kritik, wobei es an ausdrücklicher Nennung dieser Schrift und ihres Verfassers nicht fehlt. So Arist. Polit. II, 1, p. 1261 A, 4: *ἐνδέχεται γὰρ καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν καὶ κτημάτων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας ἀλλήλοις, ὥςπερ ἐν τῇ Πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος*, bezüglich auf Rep. V.; Rhetor. III, 4, p. 1406 B, 32: *τὸ ἐν τῇ Πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος*, bezüglich auf Rep. V, 469 E; etc.

Leges. Seltener, aber oft und bestimmt genug, um ausser Zweifel zu stellen, dass er sie als ein Werk Plato's anerkenne, erwähnt Aristoteles die Leges. So Polit. II, 7, p. 1266 B, 5: *Πλάτων δὲ τοὺς Νόμους γράφων*. Pol. II, 9, p. 1271 B, 1: *ὅπερ καὶ Πλάτων ἐν τοῖς Νόμοις ἐπιτετίμηκεν*. Ohne Plato ausdrücklich zu nennen, geht Aristoteles Pol. II, 6 init. von der Besprechung der Platonischen Rep. zu der der Leges über mit den Worten: *σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας· διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον*. Dieses Zeugniss könnte schon für sich allein beweisen, dass Aristoteles die *Νόμοι* für ein Platonisches Werk halte; denn zu *γραφέντας* ist dem Zusammenhange nach nothwendig hinzuzudenken: von dem Verfasser des vorhin besprochenen Werkes, nämlich der Rep. Auch führt Diog. Laërt. V, 22 unter den Schriften des Aristoteles folgende an: *τὰ ἐκ τῶν Νόμων Πλάτωνος α', β', γ'*, worauf freilich nicht allzu viel Gewicht zu legen ist, da es möglich bleibt, dass dem Aristoteles mit Unrecht ein solcher Auszug beigelegt worden wäre. Das Citat in der sicher unechten Schrift de Mundo (7, 401 B, 23) mit der schon für sich allein ausreichend die Unechtheit bezeugenden Formel: *καθάπερ ὁ γενναῖος Πλάτων φησίν* (Leg. IV, 715 E) bedarf hier kaum der Erwähnung. Bekanntlich ist die Echtheit der Leges trotz des Aristotelischen Zeugnisses von einigen neueren Forschern bezweifelt oder verneint worden. Diese Frage aber nach inneren Gründen zu erörtern, geht hier schon darum nicht an, weil eine solche Untersuchung ein breiteres Fundament voraussetzt, als wir bisher noch gewonnen haben. Wir gehen

in diesem Abschnitt auf innere Gründe im Allgemeinen nur in sofern ein, als jedesmal die schon gewonnene Basis es gestattet und als es zugleich erforderlich ist, um sicher zu stellen, ob ein Aristotelisches Zeugniss für eine gewisse Schrift als eine Platonische vorliege oder nicht. Die Frage aber, ob ein solches Zeugniss, falls es unzweifelhaft vorliegt, auch eben so unzweifelhaft als Beweis der Echtheit angesehen werden dürfe, muss einer späteren Erörterung vorbehalten bleiben. Hier also genüge es, die Thatsache zu constatiren, dass Aristoteles selbst die *Νόμοι* für ein echtes Platonisches Werk hält.

Phaedo. Auf den Phaedo nimmt Aristoteles an mehreren Stellen Bezug. Metaph. I, 9. 991, B, 3 heisst es: *ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν.* Fast wörtlich gleichlautend ist die Stelle Metaph. XIII, 5, 1080 A, 2. Aehnlich de gen. et corr. II, 9, 335 B, 9: *οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίγνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης.* Alle diese Stellen gehen offenbar auf Phaedo 100 B sqq. Es kann schon hiernach keinem Zweifel unterliegen, dass der uns erhaltene Phaedo gemeint ist. Eine andere Stelle, welche die Identität des von Aristoteles gelesenen Phaedo mit dem uns vorliegenden bekundet, ist Meteor. II, 2, 355 B, 32: *τὸ δ'ἐν τῷ Φαίδωνι γεγραμμένον περί τε τῶν ποταμῶν καὶ τῆς θαλάττης ἀδύνατόν ἐστιν*, bezüglich auf Phaedo 111 C ff. Auf Plato aber weist der Zusammenhang an den beiden angeführten Stellen der Metaph., indem dort die Platonische Ideenlehre den Gegenstand der Prüfung ausmacht. Dass irgend ein Schüler Plato's von Aristoteles für den Verfasser gehalten werde, wäre schon an sich schwer denkbar; Aristoteles erwähnt wohl bei seiner Kritik der Platonischen Ideenlehre auch Modificationen derselben durch Platoniker, nennt dann aber dieselben auch, oder deutet doch bestimmt genug an, dass nicht mehr Plato gemeint sei; vollends aber wird bei dem Phaedo, der uns vorliegt, und der von der lebendigen Erinnerung des Schülers an die Person des Meisters zeugt, Niemand statt des Plato einen Platoniker für den Verfasser halten wollen oder von Aristoteles dafür gehalten glauben. Dass Aristoteles den Dialog dem Plato zuschreibe, dürften mir hiernach, obschon Plato's Name nicht dasteht, mit voller Zuversicht schliessen, auch wenn

es an allen sonstigen Zeugnissen aus dem Alterthum für Plato's Autorschaft fehlte.

Phaedrus. Von vorzüglicher Wichtigkeit sind die Zeugnisse, welche auf den Phaedrus gehen, weil nämlich in diesem jene Erklärung Plato's über das Verhältniss der Schrift zum mündlichen Wechselverkehr sich findet, auf welche Schleiermacher seine Ansicht von Plato's schriftstellerischer Kunst und Methode und seine Anordnung der Schriften gegründet hat, und auf welcher auch unsere partielle Bestreitung seiner Annahme beruht. Aristoteles citirt Rhetor. III, 7, 1408 B, 20 eine Schrift unter dem Titel *Φαῖδρος*, in welcher von gewissen rhetorischen Kunstmitteln in der Wahl des Ausdrucks Gebrauch gemacht worden sei, was auf die Reden in dem uns vorliegenden Phaedrus sehr wohl passt; ferner schreibt Aristoteles ausdrücklich dem Plato eine Definition zu, wornach die Seele das sich selbst Bewegende und zugleich die erste Ursache aller Bewegung sei, was gerade auf den Phaedrus und auch nur auf diesen Dialog passt. Top. VI, 3, 140 B, 3: *τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν ψυχή, καθάπερ Πλάτων ὥρισται*, und Metaph. XII, 6, 1071 B, 31 bis 1072 A, 3: *διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδί οὐδὲ τὴν αἰτίαν . . . εἶτα ποία πρώτη; διαφέρει γὰρ ἀμήχανον ὅσον· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχή, ὥς φησίν*. Auch schon der Anfang dieser Stelle der Metaph. scheint sich auf Phaedr. 245 C ff., nicht auf Tim. 30 A zu beziehen; denn Tim. 30 A steht nur, Gott habe, als er an das Werk des Ordnens ging, das Materielle schon in Bewegung, *κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*, vorgefunden, aber nicht, es sei von Ewigkeit her in chaotischer Bewegung gewesen; aus demselben Grunde kann der Anfang des Aristotelischen Citats auf Tim. 52 D nicht wohl bezogen werden, wo auch nur gesagt ist, Idee und Materie und Genesis (nämlich ein chaotisches Wogen) sei gewesen *καὶ πρὶν οὐρανὸν* (die geordnete Welt) *γενέσθαι*, aber auch die Anfangslosigkeit einer solchen *κίνησις* nicht ausdrücklich ausgesprochen wird; zudem wird Aristoteles, dem die *κίνησις* sonst der Uebergang von der *δύναμις* zur *ἐνέργεια* ist, wenn er bei einer bestimmten Betrach-

tungsweise die *κίνησις* selbst schon eine *ἐνέργεια* nennt, dies doch am wenigsten in Bezug auf jene chaotische Bewegung thun, die vielmehr etwas durchaus Potentielles hat. Dagegen passen dieser Aristotelische Terminus und die nächstfolgenden Worte recht wohl auf Phaedr. 245, wo Plato der Seele die ewige Selbstbewegung zuschreibt: *κινήσεως ἀρχὴ τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν· τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν' ... τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ... ψυχή*. Die letzten Worte des Aristoteles in jenem Citat, die auf einen Widerspruch der Platonischen Ansicht in sich selbst deuten, halten jene Stelle im Phaedrus mit den Aussprüchen des Plato im Tim. zusammen, worin er die Seele für geworden, und zwar für das Früheste unter dem durch Gott Geordneten erklärt. Tim. 37 A: die Seele ist *τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων*, d. h. durch den, der unter dem Ewigen und Ideellen das Beste ist, ist sie als das Beste unter dem Zeitlichen hervorgebracht worden. (Hermann hat in seiner Ausgabe die Construction und den Sinn ganz und gar verfehlt, indem er hinter *τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων* ein Komma setzt und diesen Genitiv als von den vorangegangenen Substantiven *λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας* abhängig denkt.) Tim. 34 C: *καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο*. Sie ist geworden als das Erste in der Zeit, früher als der Leib der Welt; die Zeit aber war noch nicht, als nur erst *ὄν τε καὶ χώρα καὶ γένεσις* waren, Tim. 52 D, sondern ist zugleich mit der Gestaltung des Chaos durch die Gottheit geworden, Tim. 38 B: *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν*. (Die Stelle Tim. 34 B: durch die Verbindung der Seele mit dem Körper der Welt *ὁ ὢν ἀεὶ θεὸς ... οὐρανὸν ἕνα ... κατέστησεν*, enthält, wie gleich darauf bestimmt erklärt wird, noch nicht die genaue Angabe der Zeitverhältnisse.) Ob Aristoteles mit Recht dem Plato jenen Widerspruch vorwerfe (so dass wir annehmen müssen, dass Plato im Tim. nicht mehr ganz die gleiche Ansicht festhielt, die er im Phaedrus geäussert hatte), oder mit Unrecht (wie Zeller und Andere wollen, nach deren Meinung Plato die zeitliche Entstehung der Welt und der Seele im Tim. trotz seiner bestimmten, ganz dogmatisch lautenden Aeusserungen doch nicht dogmatisch, sondern nur mythsich zum Behuf einer anschaulicheren Darstellung aufgestellt hat), mag vorläufig noch unentschieden bleiben; es genügt uns hier, ausser der Stelle in der Rhet.,

die einen Phaedrus nennt, in der Top. und Metaph. Beziehungen auf Platonische Lehren gefunden zu haben, welche durchaus in dem uns erhaltenen Dialog Phaedrus sich vorfinden. Dieser Dialog ist demnach durch Aristoteles vollgenügend als ein Platonischer bezeugt.

Convivium. Das Convivium wird unverkennbar citirt Pol. II, 4, 1262 B, 7: *φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτω γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν), καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σωκράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναί φησι τῆς φιλίας ἔργον, καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφῦναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα. Ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα· ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην.* Diese Anspielung passt ganz auf die Rede des Aristophanes in dem auf uns gekommenen Convivium und setzt auch nothwendig gerade eine solche Rede voraus. Ohne Zweifel bezieht sich Aristoteles auf diese Schrift, indem er entweder sie als Ganzes oder die in ihr enthaltenen Reden unter den *ἐρωτικοὶ λόγοι* versteht. Dass er sie als eine Schrift Plato's anerkenne, geht aus dem Zusammenhang mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit hervor; denn die Zusammenstellung der politischen Ansicht des Plato mit einem Scherze, den ein anderer Schriftsteller dem Aristophanes in den Mund gelegt hätte, und eine solche Verflechtung der Kritik, wie wir sie dort finden, wäre matt und unberechtigt. Wie dürfte von einem Gedankenspiel eines Fremden aus ein übler Schein auf Plato's politische Einheitstheorie geworfen werden, ohne dass auch nur jener Andere genannt oder doch von dem Verfasser der Rep. bestimmt unterschieden würde? Aristoteles pflegt nicht so zu verfahren. Gehören aber beide Anschauungen, die politische und die erotische, Plato an, so konnte Aristoteles füglich sagen, dass in beiden Fällen gleich sehr eine die Differenz aufhebende Identität (denn diese, und nicht, wie Suckow glaubt, die „Zerschneidung" ist gemeint) durch Vernichtung der Individualität und der concreten Lebendigkeit verderblich wirke.

Gorgias. In der Aristotelischen Schrift de sophist. elenchis, c. 12, p. 173 A, 7 heisst es: *Πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον. ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλόν, κατὰ φύσιν δ᾽ οὐ καλόν. δεῖν οὖν πρὸς μὲν τὸν εἰπόντα κατὰ φύσιν κατὰ νόμον ἀπαντᾶν, πρὸς δὲ τὸν κατὰ νόμον ἐπὶ τὴν φύσιν ἄγειν. ἀμφοτέρως γὰρ εἶναι λέγειν παράδοξα.* Diese Stelle würde sogar dann, wenn nicht ausdrücklich dabei stände: *ἐν τῷ Γοργίᾳ*, ganz unzweifelhaft auf den uns vorliegenden Gorgias bezogen werden müssen. Dort sagt Kallikles p. 482 E: *ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος*, ganz in Uebereinstimmung mit dem entsprechenden Passus bei Aristoteles. Kallikles beschuldigt ferner den Sokrates p. 483 A: *κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις, ἐάν μέν τις κατὰ νόμον λέγῃ, κατὰ φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου.* Eben hierauf weist auch Sokrates p. 489 B zurück. Hierin ist nun freilich die Uebereinstimmung keine ganz genaue mehr, da im Gorgias vom Verwickeln des Mitunterredners in Widersprüche durch Unterschiebung eines andern Sinnes mit Verwechselung des Natürlichen und Gesetzlichen die Rede ist, bei Aristoteles aber etwas unbestimmter vom *ποιεῖν παράδοξα λέγειν*, auch ist der Ausdruck: *ἀπαντᾶν κατὰ νόμον*, ihm eigenthümlich, wogegen der andere: *ἐπὶ τὴν φύσιν ἄγειν*, wörtlich mit dem vom Platonischen Sokrates p. 489 B gebrauchten übereinstimmt. Auch sagt Kallikles nicht so geradezu, die Gerechtigkeit sei nach der Satzung zwar schön, nach der Natur aber nicht; sondern er sagt nur, der Natur nach sei das *ἀδικεῖσθαι* ebensowohl unschöner wie auch schlimmer, als das *ἀδικεῖν*, dem Gesetze nach aber verhalte es sich gerade umgekehrt; ist nun hierdurch wenigstens nicht ausgeschlossen, dass dennoch auch das *ἀδικεῖν* der Natur nach einiges Unschöne habe, die Gerechtigkeit aber etwas Schönes, so bestimmt Kallikles im Folgenden (483 D) ausdrücklich das der Natur nach Gerechte so, dass es mit dem, was ihm als das Gute und Schöne erscheint, zusammenfällt, nämlich: *ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.* Aber diese Abweichungen sind nicht der Art, dass sie der Ueberzeugung von

der Beziehnng jener Aristotelischen Stelle auf den Dialog Gorgias Eintrag thun könnten. Ist ja doch wirklich nach Kallikles diejenige *δικαιοσύνη*, welche in den bestehenden Staaten diesen Namen führt, dem Gesetze nach zwar schön, aber der Natur nach nicht schön; und dies mag Aristoteles in dem betreffenden Satze seines Citates gemeint haben. Dass Plato der Verfasser des Gorgias sei, sagt Aristotelcs nicht, und es könnte aus ihm allein auch nicht mit Sicherheit erschlossen werden, obschon doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit; dass der Dialog zur Zeit des Aristoteles bereits existirte, ist das Einzige, was mit Gewissheit folgt. In welchem Masse das hinzutretende Zeugniss der Späteren den Platonischen Ursprung der Schrift sichere, wird unten zu untersuchen sein.

Meno. Den Meno erwähnt Aristoteles Anal. pri. II, 21, p. 67 A, 21: *ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις*, was im Meno das Thema der Verhandlungen von p. 81 an ist; ferner Anal. post. I, 1, 71 A, 27: *ἀλλὰ δῆλον ὡς ὡδὶ μὲν ἐπίσταται, ὅτι καθόλου ἐπίσταται, ἁπλῶς δὲ οὐκ ἐπίσταται. εἰ δὲ μή, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται. ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἃ οἶδεν*, bezüglich auf Meno, p. 80 D sq.: *καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο, ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἔστι; κ. τ. λ.* Ferner sagt Aristoteles Polit. I, 13, 1260 A, 21: *οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη (ἐστὶν) γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία, ἡ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας*. Dass hiermit eine Ansicht des historischen Sokrates gemeint sei, zeigt wenigstens mit Wahrscheinlichkeit das Imperfectum *ᾤετο*. Dies schliesst aber nicht aus, dass Aristoteles dabei doch zugleich die Stelle in Meno p. 73 A im Auge hat: *ἡ δὲ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετὴ εἶναι διοίσει τι, ἐάν τε ἐν παιδὶ ᾖ ἐάν τε ἐν πρεσβύτῃ ἐάν τε ἐν γυναικὶ ἐάν τε ἐν ἀνδρί;* Diese Beziehung wird um so wahrscheinlicher, da Aristoteles an der angeführten Stelle der Pol. gleich hernach das *ἐξαριθμεῖν* der Tugenden nach der Weise, wie Gorgias verfahren sei, relativ lobt, so dass wir an Meno p. 71 E erinnert werden, wo Meno im Anschluss an Gorgias dieses Verfahren übt. Auch hier geht die Aristotelische Aeusserung gewiss auf die historische Person, aber nicht ohne eine gewisse Mitbezie-

hung auf den Dialog, der von jenem Verfahren handelt und dasselbe wesentlich mit historischer Treue darstellt. Wie dem aber auch sei, jedenfalls beweisen die zuerst angeführten Stellen, wo der Dialog Meno genannt und daraus solches angeführt wird, was wir in der uns erhaltenen Schrift in entsprechender Weise vorfinden, dass diese Schrift dem Aristoteles bereits vorlag. Dass er sie als eine Schrift Plato's kannte, daran würde schon der Inhalt der an jenen ersten Stellen angeführten Lehren nicht zweifeln lassen, auch wenn nicht spätere Zeugnisse den Platonischen Ursprung bestätigten.

Was den Gebrauch des **Präsens** und der **Präterita** in den Aristotelischen Anführungen betrifft, so stellen wir gleich hier auf Anlass der den Meno betreffenden Citate die erforderlichen Bemerkungen zusammen. Gewöhnlich begnügt man sich mit der Annahme, Aristoteles citire Stellen aus Platonischen Schriften zwar gewöhnlich im Präsens, aber auch, obschon selten, im Präteritum. Dies sagt z. B. Zeller, Plat. Studien, S. 201, jedoch mit dem Zusatze, es scheine durch das Präteritum eine Aeusserung oder Ansicht als dem historischen Sokrates angehörig bezeichnet zu werden. Doch lässt sich hier Genaueres ermitteln. Es sind die verschiedenartigen Beziehungen auf die Vergangenheit zu unterscheiden, die Aristoteles durch den Gebrauch der Präterita ausdrücken will. Die Bedeutung des Präteritums ist von selbst klar an solchen Stellen, welche nicht ein Verbum des Sagens, sondern des Schreibens enthalten, wie z. B. Phys. IV, 2: *ὥςπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν*, de Soph. Elench. c. 12: *ὥςπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων.* Eine andere Classe bilden diejenigen Stellen, wo zwar von Verben des Sagens das Präteritum gebraucht wird, aber nicht bei einem einzelnen Ausspruch, sondern in Bezug auf eine ganze vorangegangene Entwickelung. So z. B. Pol. II, 5, fin: *ἡ μὲν οὖν πολιτεία, περὶ ἧς ὁ Σωκράτης εἴρηκε, ταύτας τε τὰς ἀπορίας ἔχει καὶ τούτων οὐκ ἐλάττους ἑτέρας.* Im Laufe des Capitels hat sich Aristoteles, indem er bestimmte einzelne Aussprüche des Platonischen Sokrates anführte, stets des Präsens bedient: *λέγει, φησί, καθίστησιν ὁ Σωκράτης.* Ebenso wechselt er im folgenden Capitel zwischen dem Perfectum und dem Präsens ganz charakteristisch:

περὶ τούτων οὐδὲν διώρικεν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ τὰς μὲν γυναῖκας οἴεται δεῖν συμπολεμεῖν, und bald hernach theils εἴρηκεν, theils περιάγει, ἀποδίδωσι, φησίν. Offenbar misst Aristoteles hierbei die Zeiten so, dass ihm jeder einzelne Ausspruch, während er ihn liest (oder sich seiner zuerst erinnert), in's Präsens tritt, beim Abschluss der Lectüre eines Abschnitts aber (oder beim Abschluss der Erinnerung an denselben) diese früheren Präsentia nunmehr in Bezug auf den Moment des Abschlusses die Vergangenheit constituiren (so wie wir dies vorhin nachzubilden versuchten in den Worten: im Laufe des Capitels hat sich Aristoteles des Präsens bedient). Daneben aber gibt auch es Stellen, welche theils das Perfectum, theils das Imperfum oder den Aorist von Verben des Meinens und Aussagens in Bezug auf einen einzelnen Ausspruch enthalten. Diese gehen auf die Ansichten als solche und auf mündliche Aeusserungen. War die Quelle des Aristoteles eine Schrift, so konnte er nicht wohl anders den Ausspruch referiren, als indem er sich zugleich der betreffenden Stelle eben dieser Schrift erinnerte; für dieses Verhältniss sei uns der Ausdruck „Mitbeziehung auf eine Schrift" um der Kürze willen verstattet. Es könnte gezweifelt werden, ob nicht Aristoteles über den historischen Charakter irgend eines Ausspruchs, der etwa in einem Platonischen Dialog einer bestimmten Gesprächsperson beigelegt wird, im Irrthum gewesen sei; aber auch dann würde doch nach seiner eigenen Absicht das Präteritum die mündliche Aeusserung bezeichnen. Aristoteles sagt Rhet. III, 18: οἷον Σωκράτης Μελήτου οὐ φάσκοντος αὐτὸν θεοὺς νομίζειν εἴρηκεν . . . ἤρετο . . . ἔφη. Hätte er gemeint, Plato habe dem Sokrates diese Argumentation nur in den Mund gelegt, so hätte er gewiss nach seiner sonstigen Weise gesagt: ὁ Σωκράτης ἐν τῇ Ἀπολογίᾳ λέγει, oder: γέγραπται λέγων. Jene Präterita weisen auf die von dem historischen Sokrates gesprochene Vertheidigungsrede hin. Von dieser wusste aber Aristoteles das Genauere wohl nur aus der Apol., so dass eine Mitbeziehung auf diese Schrift in dem oben angegebenen Sinne statuirt werden darf. Für einen unterscheidungslosen Gebrauch des Präsens und des Präteritum scheint freilich zu sprechen und gegen unsere obigen Bestimmungen einen Einwurf zu begründen die Doppelanführung eines im Menexenus enthaltenen Ausspruchs, die an der einen Stelle im Imperfectum, an der andern im Präsens geschieht. Rhet. I, 9: ὥςπερ γὰρ ὁ Σωκράτης

ἔλεγεν. Rhet. III, 14: ὅ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ Ἐπιταφίῳ, ἀληθές. Aber nichts hindert uns anzunehmen, dass die Anführung an beiden Stellen in verschiedenem Sinne erfolge. Das einemal will Aristoteles einen von dem historischen Sokrates öfters gethanen Ausspruch referiren (der auch ganz im Charakter vieler von Xenophon in den Memorab. mitgetheilten Sokratischen Dicta ist); das anderemal abstrahirt er von dieser historischen Beziehung und citirt nur die Stelle einer Schrift, die er dabei zugleich ausdrücklich anführt. So dient auch diese Doppelanführung unserem Kanon zur Bestätigung.

Hippias minor. Metaph. V, 29, 1025 A, 2 bis 13 weist Aristoteles gewisse Fehler nach, die sich ἐν τῷ Ἱππίᾳ finden, und zwar in der Argumentation, durch welche dargethan werden solle, 1. dass der Lügner und der Wahrhafte identisch seien; 2. dass der freiwillig Lügende und überhaupt der freiwillig Schlechte der Bessere sei: (ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής, und: τὸν ἑκόντα φαῦλον βελτίω). Gegen den ersten λόγος bemerkt Aristoteles, die Prämisse sei falsch, worin der ψευδής als der δυνάμενος ψεύδεσθαι bestimmt werde; es sei vielmehr ἄνθρωπος ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό. Nun sei freilich die δύναμις doppelseitig, nämlich Fähigkeit zum wahr und unwahr reden, und diese Fähigkeit besitze allerdings der Wissende und Einsichtige, aber nicht auch die προαίρεσις, die nur eine bestimmte Richtung, nämlich entweder auf die Wahrheit oder auf die Unwahrheit, haben könne. Gegen den zweiten Satz: τὸν ἑκόντα φαῦλον βελτίω, bemerkt Aristoteles, derselbe sei durch eine ungiltige Induction gewonnen, nämlich von Sätzen aus, wie, dass der freiwillig Hinkende der bessere sei. Das aber gelte nur von der Nachahmung des Hinkens, nicht von der Wirklichkeit, und dürfe nicht auf das ἦθος übertragen werden. Derjenige, dessen προαίρεσις sich auf die Lüge im ethischen Sinne dieses Begriffes gerichtet hat, bleibt der Schlechtere. Nun findet sich in dem unter Plato's Namen auf uns gekommenen Hippias minor gerade dasjenige vor, was Aristoteles anführt und tadelt. Es wird dort p. 365 bis 369 der Satz durchgeführt, der Wahrhafte und Falsche sei derselbe, und in der zweiten Argumentation, p. 373 bis 376, der Satz, dass die, welche vorsätzlich lügen und überhanpt die, welche vorsätz-

lich Unrecht thun, besser seien, als die, welche unvorsätzlich fehlen. Freilich fügt Sokrates am Schluss noch die Clausel bei: wenn es einen solchen gibt, der vorsätzlich Unrecht thut, so ist er der Gute. Die Berufung auf das Bessersein des absichtlichen Hinkens findet sich inmitten einer reichhaltigen *ἐπαγωγὴ* p. 374 C, D. Die Beziehung der Aristotelischen Stelle auf unseren Hippias minor ist hiernach ganz unzweifelhaft. Als eine Schrift Plato's wird der Hippias dort nicht bezeichnet, und die Annahme, dass dieser Dialog von einem andern Schüler das Sokrates verfasst sei, bliebe daher, wenn wir uns an diese Aristotelische Stelle allein halten, immerhin möglich. Aristoteles nimmt in den Untersuchungen, inmitten deren jene Beziehung auf den Dialog Hippias sich findet, nicht ausschliesslich auf Platonische Aeusserungen Rücksicht; noch unmittelbar vorher war von einer Behauptung des Antisthenes die Rede (nämlich von dem Satze, es dürfe ein Jedes nur von sich selbst prädicirt werden). Aber die Beziehung auf Plato herrscht doch so entschieden vor, dass schon hiernach die Annahme als die natürlichste erscheinen muss, es sei unter dem *Ἱππίας* eine Platonische Schrift zu verstehen.

Menexenus. Am räthselhaftesten ist die Stelle, in welcher Aristoteles unter dem Titel: *Ἐπιτάφιος* (*λόγος*) den Menexenus erwähnt, mindestens zu erwähnen scheint, eine Schrift, die in ihrer ganzen Haltung so durchaus den Sokratisch-Platonischen Grundsätzen widerstreitet, dass sie vielleicht von allen neueren Forschern, sofern diese sich nicht nur mit der Geschichte der alten Literatur, sondern auch mit der Philosophie Plato's eingehend beschäftigt haben, einstimmig für unecht erklärt worden wäre, wenn nicht die Autorität des Aristoteles das Urtheil gebunden hätte. Die Aristotelischen Stellen sind: Rhetor. I, 9, 1367 B, 8: *σκοπεῖν δὲ καὶ παρ' οἷς ὁ ἔπαινος. ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν.* Rhetor. III, 14, 1415 B, 30: *ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς οἴεσθαι δεῖ ποιεῖν συνεπαινεῖσθαι τὸν ἀκροατήν, ἢ αὐτὸν ἢ γένος ἢ ἐπιτηδεύματ' αὐτοῦ ἢ ἁμῶς γέ πως· ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ Ἐπιταφίῳ, ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν, ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις.* Die erste Stelle muss auf eine mündliche Aeusserung des historischen Sokrates gehen, wofür das Imperfectum *ἔλεγε* zeugt; die zweite aber verweist ausdrücklich auf

eine Stelle in einem Werke, das einen *λόγος ἐπιτάφιος* enthalte. Dies trifft zu bei dem unter Plato's Namen auf uns gekommenen Menexenus, in welchem p. 235 und 236 jene Aeusserung sich findet, die sich sonst nirgendwo nachweisen lässt. Menex. p. 235 D: *οὐδὲ αὐτοσχεδιάζειν τά γε τοιαῦτα χαλεπόν. εἰ μὲν γὰρ δέοι Ἀθηναίους ἐν Πελοποννησίοις εὖ λέγειν ἢ Πελοποννησίους ἐν Ἀθηναίοις, ἀγαθοῦ ἂν ῥήτορος δέοι τοῦ πείσοντος καὶ εὐδοκιμήσοντος· ὅταν δέ τις ἐν τούτοις ἀγωνίζηται, οὕςπερ καὶ ἐπαινεῖ, οὐδὲν μέγα, δοκεῖν εὖ λέγειν.* 236 A: *ἀλλὰ καὶ ὅστις ἐμοῦ κάκιον ἐπαιδεύθη, — ὅμως κἂν οὗτος οἷός τ' εἴη Ἀθηναίους γε ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινῶν εὐδοκιμεῖν.* Demgemäss müssen wir anzunehmen geneigt sein, dass dieser Menexenns dem Aristoteles bekannt gewesen sei, und zwar als eine Platonische Schrift.

Indess dies Letztere wenigstens besagen die angeführten Stellen nicht und es folgt anch nicht nothwendig ans dem Zusammenhang. Aristoteles könnte die Schrift eines andern Mannes gemeint haben, von der dann nur erklärt werden müsste, wie sie unter die Platonischen gekommen und später allgemein für ein Platonisches Werk gehalten worden sei. Aeltere und neuere Philologen haben eine Aenderung der Lesart vorgeschlagen, nämlich *Ἰσοκράτης* statt *Σωκράτης*. So Olearius in seiner Streitschrift gegen Leo Allatius, welcher Letztere aus dem Menexenus hatte beweisen wollen, dass Sokrates noch mindestens bis zum Jahre 387 v. Chr. gelebt habe, da er die Ereignisse bis zu diesem Jahre in der Rede, die jener Dialog ihn halten lässt, erwähne. Suidas (*Θεύδας*) sagt *sub voce* *Ἰσοκράτης*, der jüngere Isokrates, Sohn des Amykles, habe auf Bitten der Antemisia eine Grabrede auf ihren Gemahl Mausolus verfasst. Auf diesen *λόγος ἐπιτάφιος* soll sich nach der Meinung derjenigen Philologen, welche die Conjectur *Ἰσοκράτης* vertreten, Aristoteles a. a. O. beziehen. Aber diese Conjectur trägt doch gar zu sehr das Gepräge einer gesuchten Auskunft aus der Verlegenheit an der Stirn. An zwei verschiedenen Stellen sollte statt des von Aristoteles geschriebenen Wortes: *Ἰσοκράτης* das falsche: *Σωκράτης* so eingetreten sein, dass auch nicht eine Spur der echten Lesart in allen unseren Handschriften geblieben wäre? Es ist nicht sehr glaublich. Dazu kommt, dass Aristoteles eine Stelle ans einem *ἐπιτάφιος* des jüngeren Isokrates wohl schwerlich so schlechthin ohne jeden näher bestimmenden Zusatz bezeichnet hätte: *Ἰσοκράτης*

ἐν τῷ Ἐπιταφίῳ. Das von Suckow (Form der Plat. Schriften, S. 55 ff.) der Berufung auf Olearius und Meursius hinzugefügte Argument, Aristoteles wolle „ganz offenbar die eigensten Worte des von ihm genannten Mannes anführen", wogegen im Menexenus einige andere Worte stehen, ruht auf gar schwachen Füssen. Aristoteles zieht in einen kurzen Ausdruck zusammen, was in einer Rede oder auch in dem eine Rede einleitenden Gespräch ausgeführter und feiner gegeben werden musste. Er thut dies an den beiden verschiedenen Stellen in wesentlich gleicher Weise (obschon doch an der zweiten mit dem Zusatz: ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις), weil sich ihm dieselbe Form beidemale am leichtesten darbot; ein Beweis für eine beabsichtigte genaue Uebereinstimmung mit den Worten der Rede kann hieraus nicht (mit Suckow) entnommen werden. Im Menexenus steht (p. 235) das Wort χαλεπόν, aber in Verbindung mit αὐτοσχεδιάζειν τὰ τοιαῦτα, wo es auch noch angemessener ist, als bei ἐπαινεῖν. Das Prädicat der Leichtigkeit oder Schwierigkeit wird dort (p. 235 und 236) nicht dem blossen ἐπαινεῖν beigelegt, sondern dem πείθειν καὶ εὐδοκιμεῖν, dem δοκεῖν εὖ λέγειν, dem ἐπαινῶν εὐδο-κιμεῖν. Ein sorgsamer Redner, dem an Schärfe und Genauigkeit des Gedankenausdruckes lag, konnte kaum den Ausdruck: οὐ χαλεπὸν ἐπαινεῖν gebrauchen, dessen sich immerhin Aristoteles um der Kürze willen bedienen mochte. Eine wörtliche Uebereinstimmung folgt demnach nicht nur nicht aus der Natur der Sache mit Nothwendigkeit, sondern ist auch nicht einmal als wahrscheinlich anzunehmen. Ebensowenig lässt sich ein Beweis gegen die Beziehung auf unsern Menexenus daraus entnehmen, dass in demselben die Peloponnesier, bei Aristoteles aber die Lakedämonier genannt sind. Abweichungen dieser Art darf man nicht urgiren. Schon überhaupt unter Nichtathenern, namentlich aber unter den grösstentheils den Athenern feindlichen Peloponnesiern, ist es schwer, mit dem Lobe der Athener durchzudringen, meint Sokrates im Menexenus. Hierfür konnte Aristoteles, zumal da er wahrscheinlich aus dem Gedächtniss citirte, recht wohl in kurzer und verständlicher Weise die äusserste Potenzirung des Gegensatzes, also Athener und Lakedämonier, einsetzen. Somit liegt kein giltiger Beweis gegen die Bezugnahme des Aristoteles auf unsern Menexenus vor, und dieselbe muss für höchst wahrscheinlich gelten.

Um so bestimmter aber müssen wir hervorheben, dass die Annahme, Aristoteles habe den Menexenus für ein Werk Plato's gehalten, durch jene Stellen nicht gerechtfertigt wird. Es ist wahr, dass Aristoteles, wie Steinhart bemerkt (Plat. Werke, Bd. VI, S. 413, Anm. 72), mit einer Formel gleich der in Rhet. III, 14: λέγει Σωκράτης ἐν τῷ Ἐπιταφίῳ, gewöhnlich Worte des Sokrates aus Platonischen Dialogen anführt; aber nichts nöthigt uns zu der Annahme, dass er immer so verfahren sei. Dass Aristoteles jemals geradezu den Plato mit dem Namen des Sokrates bezeichne, wird ohnedies Niemand glauben; Σωκράτης ist bei Aristoteles stets (wie Suckow S. 75 f. richtig nachgewiesen hat) entweder die historische Person oder die Gesprächsperson in einem Dialog, dieses Letztere allerdings in den meisten Fällen nachweislich in einem Platonischen Dialog, aber ob immer, steht dahin. So könnte Aristoteles sehr wohl auf die betreffenden Stellen aus dem Menexenus in der angeführten Weise auch dann Bezug genommen haben, wenn dieser Dialog nicht den Plato, sondern etwa Plato's Bruder Glauko zum Verfasser hatte. Diogenes der Laërtier bezeugt (II, 124), dass zu seiner Zeit neun für echt geltende Dialoge des Glauko von Athen (den er unter den Sokratikern erwähnt) existirten, die er einzeln nennt; diese seien in einem Bande enthalten; ausserdem gebe es 32, welche demselben mit Unrecht zugeschrieben würden. Unter den neun Dialogen, die für echt galten, ist auch ein Μενέξενος. Das Zusammentreffen dieser Angabe mit dem Aristotelischen Zeugniss für die Existenz eines λόγος ἐπιτάφιος, worin Sokrates auftrat und zwar mit Aeusserungen, denen die Aristotelische Anführung durchaus entspricht, legt die Annahme nahe, dass der unter Plato's Schriften auf uns gekommene Μενέξενος, der, wie er vorliegt, schwerlich von Plato selbst geschrieben ist, seinen Bruder Glauko zum Verfasser habe. Steinhart in seiner Einleitung zu dem Dialog findet als Resultat einer gründlichen Analyse, dass nicht Plato, wahrscheinlich aber doch ein Sokratiker, der manches Platonische nachgebildet habe, der Verfasser sei. Für die Schrift des Antisthenes: Μενέξενος, ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν (Diog. L. VI, 18) wird den auf uns gekommenen Menexenus nicht leicht Jemand halten wollen; schon der Zusatz im Titel: ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν, der wahrscheinlich von einem alexandrinischen Grammatiker herrührte, welchem eben diese (wirklich

oder vermeintlich) Antisthenische Schrift vorlag, würde entscheidend gegen eine solche Annahme sprechen. Was wir aus Xenophon und Plato von dem Leben und Charakter des Glauko wissen, ist Weniges; aber dieses Wenige lässt sich unter der Voraussetzung, dass in der Platonischen Rep. sein Bild sehr idealisirt sei, wohl mit der Anschauung vereinigen, welche wir von dem Verfasser des Menexenus aus dieser Schrift selbst gewinnen, und scheint sogar zu manchen auffallenden Zügen einen Erklärungsgrund bieten zu können. Zu solchen Zügen gehören: die unbedingte Verehrung, die Menexenus dem Sokrates zollt, im Verein mit einer Anschauung von dem Meister, welche doch gar nicht wesentlich in's Idealische hinaufgehoben ist, mitunter in gewissen derb realistischen Zügen noch sehr über die Xenophontische Zeichnung des Sokrates hinausgeht; die aristokratische Gesinnung, die doch auch mit den bestehenden Zuständen sich zu versöhnen weiss; die Vorliebe für politische Reden, die im Verein mit der Verehrung gegen Sokrates und mit Erinnerungen an die Platonische Weise der Darstellung des Meisters im Phaedrus dahin führt, diesem selbst eine solche Rede in den Mund zu legen. Wenigstens dürfte diese Vermuthung an innerer Wahrscheinlichkeit der von J. Tüllmann (in seiner Greifswalder Inaugural-Dissertation: de Platonis qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine, 1859) nicht nachstehen, wornach der Herausgeber der Leges, also (nach Diog. L. III, 37) Philipp der Opuntier, der zngleich für den Verfasser der Epinomis gilt, den Menexenus verfasst haben soll. Denn die Aehnlichkeiten in Sprache und Composition, die Tüllmann, auf Zeller's Forschungen fussend, in beiden Schriftwerken finden will, sind doch von zu unbestimmter Art, als dass sie beweisend sein könnten; vollends aber, was den Inhalt betrifft, so kann als ein „recedere a pristina severitate" das Allerverschiedenartigste bezeichnet werden, was darum unter sich noch wenig oder gar nicht verwandt zu sein und keineswegs alles von demselben Verfasser herzustammen braucht. Nach dieser Tüllmann'schen Hypothese würde Philipp (oder wer etwa statt seiner als Herausgeber und Ueberarbeiter der Leges angenommen werden mag) geradezu als Fälscher erscheinen, was Tüllmann auch selbst (S. 82) ausspricht; worin aber läge das Motiv zu solcher Fälschung, die nicht von einem obscuren Geldmacher zur Zeit der Gründung der Bibliotheken, sondern von

demjenigen Platoniker begangen sein müsste, der entweder schon von Plato selbst oder von der Platonischen Schule mit der Function der Herausgabe des Nachlasses betraut worden war? Ohne zwingende Gründe dürfen wir ein so unredliches Verfahren nicht voraussetzen, das zudem nicht so ganz leicht hätte Erfolg haben können. Das Abbrechen der Geschichtsdarstellung mit dem Antalkidischen Frieden (387) hat Tüllmann von seinem Standpuncte aus nicht genügend erklärt. Der Anachronismus, dass Sokrates (ja schon Aspasia) Dinge vorträgt, die sich erst lange nach der Zeit des Redenden ereignet haben, besteht in beiden Fällen mit gleicher Stärke, die wahre Abfassungszeit mag 387 oder 347 sein. Dass rühmenswerthe Ereignisse aus den Jahren 387 bis 347 sich nicht gefunden hätten, will nichts heissen bei einer Rede, die so willkürlich die Geschichte nach dem Zwecke der Verherrlichung Athens umdeutet. Zudem entbehrt jene Vermuthung Tüllmann's durchaus aller directen Zeugnisse, woraus hervorginge, dass Philippus ein Werk solcher Art, wie der Menexenus ist, verfasst oder auch aus Plato's Nachlass herausgegeben habe, wogegen wir für Glauko als Verfasser eines Menexenus doch wenigstens das Zeugniss des Diog. L. besitzen, so dass hieran unsere Combination einen bestimmten Anhalt hat. Nichtsdestoweniger müssen wir gestehen, dass, wenn nicht das Aristotelische Zeugniss zu unabweisbar für das hohe Alter des Menexenus spräche, wir denselben lieber für eine spätere Schularbeit halten möchten.

Philebus. Der Philebus ist unter den als Platonisch überlieferten Dialogen derjenige, welcher von der Verbindung der *ἡδονὴ* und *φρόνησις* aussagt, dass sie einem jeden einzelnen dieser beiden Elemente vorzuziehen sei nnd so beweist, dass weder die *ἡδονή*, noch auch die *φρόνησις* mit dem Guten selbst als dem *ἱκανὸν* identisch sei. Eben diese Argumentation aber schreibt Aristoteles in Betreff der *ἡδονὴ* dem Plato zu Eth. Nic. X, 2, 1172 B, 28: *τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρίς· εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν*, vgl. Phileb. p. 20 sqq.; p. 60 sqq. Auch die übrigen Argumente, die Aristoteles a. a. O. und in dem folgenden Capitel der Kritik unterwirft, weisen grossentheils auf den Philebus zurück.

Das Gleiche gilt im Allgemeinen auch von der Erörterung Eth. Nic. VII, 12—15, und Magna Mor. II, 7. Indess da hier die ausdrückliche Beziehung auf Plato fehlt, und es dazu sehr zweifelhaft ist, wie weit uns in jenem Abschnitt der Nikomachischen Ethik die eigene Arbeit des Aristoteles vorliege, und da die sog. Magn. Mor. nur der Auszug eines Schülers aus einer grösseren Ethik, wahrscheinlich (nach Spengel) aus der von Eudemus verfassten oder doch redigirten „Eudemischen Ethik" oder auch aus beiden grösseren Werken (vielleicht, nach Trendelenburg's Vermuthung, ursprünglich unter dem Titel: *τῶν μεγάλων ἠθικῶν ἐπιτομή*) zu sein scheint, so dürfen wir von diesen Stellen hier absehen. Dass Aristoteles den uns erhaltenen Philebus als ein Platonisches Werk gekannt habe, ist durch die zuerst angeführte Stelle mit genügender Wahrscheinlichkeit erwiesen.

Apologia. Zweimal führt Aristoteles in der Rhetor. (II, 23, 1398 A, 15; III, 18, 1419 A, 8) eine Argumentation an, deren sich Sokrates gegen seinen Ankläger Meletus zufolge der Platonischen Apolog. bedient hat. An der ersten Stelle heisst es: *ἄλλος* (sc. *τόπος τῶν δεικτικῶν*) *ἐξ ὁρισμοῦ, οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον· καίτοι ὅστις οἴεται θεοῦ ἔργον εἶναι, τοῦτον ἀνάγκη οἴεσθαι καὶ θεοὺς εἶναι.* An dieser Stelle nennt Aristoteles den Sokrates nicht, noch weniger den Plato und seine Schrift; aber die Uebereinstimmung mit dem Inhalt von Apol. p. 27 B sqq. ist unverkennbar, und wird auch durch die Modification: *θεοῦ ἔργον* statt: *παῖδες θεῶν* nicht aufgehoben. An der zweiten Stelle nennt Aristoteles ausdrücklich den Sokrates; aber er erzählt von seiner Vertheidigung in Praeteritis, wie *εἴρηκεν, ἔφη* etc.: *οἷον Σωκράτης Μελήτου οὐ φάσκοντος αὐτὸν θεοὺς νομίζειν εἴρηκεν, εἰ δαιμόνιόν τι λέγοι. ὁμολογήσαντος δὲ ἤρετο εἰ οὐχ οἱ δαίμονες ἤτοι θεῶν παῖδες εἶεν ἢ θεῖόν τι· φήσαντος δέ, ἔστιν οὖν, ἔφη, ὅστις θεῶν μὲν παῖδας οἴεται εἶναι, θεοὺς δὲ οὔ;* Zwar ist nach unseren obigen Ausführungen (mit Zeller) anzunehmen, dass durch den Gebrauch der Praeterita die Aeusserung als eine mündliche des historischen Sokrates bezeichnet werde; aber für die Quelle des Aristoteles haben wir dabei fast zweifellos die unter den Platonischen Schriften befindliche Apologie zu halten, welche die Verhandlung des Sokrates mit Meletus gerade in der entsprechenden Form

mittheilt. Eine gewisse Möglichkeit bleibt, dass Aristoteles dennoch aus einem andern Bericht geschöpft hätte; das Zeugniss für das Vorhandensein unserer Apol. zur Zeit des Aristoteles ist daher kein durchaus sicheres, und noch weniger ist durch die Aristotelischen Stellen für sich allein bereits erweisbar, dass Plato von Aristoteles als Verfasser dieser Schrift anerkannt werde. Erst die Verbindung dieser Stellen mit den Zeugnissen der Späteren macht uns möglich, mit ausreichender Wahrscheinlichkeit die uns vorliegende Apologia für eine Platonische Schrift zu halten.

Theaet., Soph., Politicus. Wir fassen die Erörterung der Aristotelischen Zeugnisse für diese drei formell mit einander verknüpften Dialoge hier zusammen, obschon nach dem Massstabe der Bestimmtheit der Aristotelischen Beziehungen oder Mitbeziehungen auf dieselben dem Theaet. für sich allein eine frühere Stelle gebühren würde.

Theaet. An Theaet. p. 181 C f., wo die *ἀλλοίωσις* und die *περιφορά* als die Arten (*εἴδη*) der *κίνησις* unterschieden werden und die *περιφορά* so bestimmt wird, dass darunter entweder die totale Aenderung des Ortes durch Fortschritt, oder die Drehung zu verstehen sei, werden wir erinnert durch Arist. Top. IV, 2, 122 B, 26 f., wo Aristoteles einen Fehler darin zu finden meint, *ὡς Πλάτων ὁρίζεται φορὰν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν.* Die Correspondenz zwischen der Aristotelischen und der Platonischen Stelle ist jedoch keine genaue, weil Plato dort nicht definirt, sondern nur eine Eintheilung aufstellt, woraus jene Definition sich bilden lässt. Aber auch von diesem Umstande abgesehen, liegt ein Zeugniss für die Echtheit des Theaet. in jener Aristotelischen Stelle aus dem Grunde nicht, weil auch im Parmen. (p. 138 C) das *φέρεσθαι* und die *ἀλλοίωσις* als die beiden einzigen Arten der *κίνησις* unterschieden werden, der Ausdruck *περιφέρεσθαι* aber (jedoch mit dem Zusatz *κύκλῳ*) auf die Drehung beschränkt ist, so dass die Aristotelische Angabe dieser Stelle sogar näher kommt, als der im Theaet. Jedoch auch mit dem Parm. besteht keine genaue Correspondenz, weil auch in diesem Dialog keine Definition der *φορά* sich findet. Wahrscheinlich nimmt Aristoteles a. a. O. auf eine Definition Bezug, die Plato mündlich in der Akademie zu geben pflegte. Dagegen lässt sich zuversichtlich Metaph. IV, 5, 1010 B, 12 auf Theaet. p. 171 E ff. und 178 C

beziehen. Aristoteles argumentirt gegen die Anhänger des Protagoreischen Satzes, nach welchem Schein und Sein identisch sein soll. Er bemerkt, es werde hierdurch der Satz des Widerspruchs aufgehoben, denn da dem Einen wahr zu sein scheine, was dem Andern unwahr, so müsste, falls das Sein mit dem Schein identisch wäre, das Nämliche sein und auch nicht sein. Um solche Meinungen zu widerlegen, musste ein über das Subject hinausweisendes Mass der Meinungen, ein Kriterium der Wahrheit aufgefunden, und so der Art, wie dem Einen gewisse Dinge erscheinen, ein objectiver Vorzug vor der Art, wie sie dem Andern erscheinen, vindicirt werden. Zu diesem Behuf liess sich nicht unmittelbar auf das Sein der Dinge selbst verweisen, da ja dieses einem Jeden immer nur in der Weise, wie es ihm erscheint, theoretisch zugänglich ist, sondern es mussten zunächst im Subjecte Kriterien aufgezeigt werden. Da beruft sich nun Aristoteles theils auf Unterschiede in der Art der Wahrnehmung, wovon die einen vor den andern offenbar den Vorzug der Naturgemässheit haben, theils mit einer geschickten Wendung auf das praktische Verhalten, dann aber auch, indem er eine Platonische Bemerkung adoptirt, auf den Vorzug der Ansicht des Sachverständigen vor der des Laien. In der Kritik des Protagoreischen Sensualismus, die wir im Theaetetus finden, wird darauf aufmerksam gemacht, wie über Meinungen, die auf die Zukunft gehen, die Zukunft selbst, nachdem sie Gegenwart geworden sei, entscheide. Tritt das Ereigniss ein, worauf die Vermuthungen sich bezogen, so wird dann die Verschiedenheit der Meinungen durch die Erfahrung selbst aufgehoben, also diejenige, zu welcher später Alle sich bekennen müssen, als die objectiv vorzüglichere erwiesen. Der Sachverständige ist derjenige, dessen Ansicht von vorn herein in diesem Sinne die Präsumption der objectiven Vorzüglichkeit für sich hat. Das ist es, was Theaet. 170 ff. und besonders 178 ausgeführt wird: *ἦ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, φήσομεν, ὦ Πρωταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι; οἷον θερμά, ἆρ' ὅταν τις οἰηθῇ ἰδιώτης αὑτὸν πυρετὸν λήψεσθαι καὶ ἔσεσθαι ταύτην τὴν θερμότητα, καὶ ἕτερος, ἰατρὸς δέ, ἀντοιηθῇ, κατὰ τὴν ποτέρου δόξαν φῶμεν τὸ μέλλον ἀποβήσεσθαι; ἢ κατὰ τὴν ἀμφοτέρων, καὶ τῷ μὲν ἰατρῷ οὐ θερμὸς οὐδὲ πυρέττων γενήσεται, ἑαυτῷ δὲ ἀμφότερα; — γελοῖον μέντ' ἂν εἴη.* Eben hier-

auf nimmt Aristoteles Bezug a. a. O. Metaph. IV, 5, 1010 B, 11 bis 14: ἔτι δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος ὥςπερ καὶ Πλάτων λέγει, οὐ δήπου ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἰατροῦ δόξα καὶ ἡ τοῦ ἀγνοοῦντος, οἷον περὶ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι ὑγιοῦς ἢ μὴ μέλλοντος. Da also Aristoteles dem Plato jene Aeusserung zuschreibt, die im Theaet. und nur in diesem sich findet, so dürfen wir hierin ein giltiges Zeugniss dafür erblicken, dass Aristoteles diesen Dialog als einen Platonischen gekannt habe.

Soph. Aristoteles sagt Metaph. VI, 2, 1026 B, 14: διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων. Aehnlich Met. XI, 8, 1064 B, 29: διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. Diese Worte können, sofern überhaupt auf eine von den unter Plato's Namen auf uns gekommenen Schriften, nur auf den Dialog Soph. bezogen werden. Dort heisst es p. 254 A vom Sophisten: ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός. Dies bezieht sich zurück auf p. 237 sqq., wo das Meinen und die Scheinweisheit und der Irrthum, worin die Sophistik befangen bleibe, auf das μὴ ὂν zurückgeführt wird, welchem in der falschen Rede Realität beigelegt werde, welches aber, wie der Verfasser des Soph. annimmt, auch nicht einmal in der falschen Rede vorkommen und überhaupt gar nicht bezeichnet werden könnte, wenn es nicht in irgend einer Weise auch Existenz hätte, wie denn insbesondere das Bild eine eigenthümliche Verflechtung von Sein und Nichtsein in sich aufzeige. Auch ist unter den Dialogen, die uns als Platonische überliefert sind, der Soph. der einzige, welcher in der von Aristoteles bezeichneten Weise eine allgemeine Bestimmung der Sophistik enthält. Protag. und Gorg. geben mehr Einzelschilderung und gehen vorwiegend auf ethische Fragen; der Theaet. geht zwar auf die Formen und Stufen der Erkenntniss, aber ohne noch durch dieselben zugleich die Richtungen und Schranken bestimmter Classen von Theoretikern und Praktikern charakterisiren zu wollen, wie dies im Soph. (und in dem mit ihm verknüpften Polit.) geschieht. Also können wir nicht umhin, anzunehmen, dass Aristoteles, indem er dem Plato jene Aeusserung zuschreibt, falls er dabei einen be-

stimmten Dialog im Auge hat, auf den Soph. Bezug nehme und denselben somit als Platonisch bezeuge. Ein Zweifel muss sich jedoch an die Präterita anknüpfen: ἔταξεν und εἴρηκε φήσας, die auf mündliche Aeusserungen hinweisen. Es bleibt freilich eine Mitbeziehung auf den Soph. auch dann möglich, wenn Aristoteles zunächst an mündliche Aeusserungen denkt. Denn da Plato nach seinem Grundsatze von der Schrift als dem Abbild der Rede ohne Zweifel häufig in Schriften das mündlich Verhandelte niederlegte, und wohl auch andrerseits nicht selten mit neuen Schülern wieder mündlich durchgehen musste, was er früher schon niedergeschrieben hatte, so kann Aristoteles füglich die mündliche Aeusserung im Anschluss an die entsprechende Stelle einer Platonischen Schrift erwähnen. Jedoch diese Möglichkeit begründet noch nicht einen zureichenden Beweis für die Echtheit des Dialogs.

Dass aber wirklich eine Schrift, und zwar auch der auf uns gekommene Soph., dem Aristoteles vorlag, dafür lässt sich eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit durch die Stelle de part. animal. I, 2, 642 B, 10 gewinnen, wo Aristoteles, indem er verschiedene Fehler rügt, die beim Eintheilen begangen zu werden pflegen, unter Anderm auch die Zerreissung eines natürlichen Genus tadelt, die durch Vertheilung der zu ihm gehörigen Individuen an verschiedene Classen entstehe, welche durch einen äusserlichen und zufälligen Eintheilungsgrund erzeugt werden. Aristoteles sagt a. a. O.: ἔτι δὲ προςήκει μὴ διασπᾶν ἕκαστον γένος, οἷον τοὺς ὄρνιθας τοὺς μὲν ἐν τῇδε, τοὺς δ' ἐν ἄλλῃ διαιρέσει, καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις· ἐκεῖ γὰρ τοὺς μὲν μετὰ τῶν ἐνύδρων συμβαίνει διῃρῆσθαι, τοὺς δ' ἐν ἄλλῳ γένει. Auf eine solche Zerreissung natürlicher Geschlechter, fährt Aristoteles fort, führe nothwendig die durchgängige Zweitheilung; insbesondere müssen bei der Dichotomie: „Land- und Wasser-Thiere" die πολύποδες, die wesentlich zusammengehören, naturwidrig an diese beiden Classen vertheilt werden. Was nach dieser Stelle die γεγραμμέναι διαιρέσεις enthalten sollen, findet sich theils in Soph., theils auch, und zwar weit genauer, im Politicus. Im Soph. wird p. 220 A, B das πεζὸν γένος dem νευστικὸν γένος coordinirt und dem letzteren das πτηνὸν φῦλον und das ἔνυδρον φῦλον subordinirt. Nach der eigenen Absicht und Meinung des Verfassers des Soph. soll offenbar das πτηνὸν

φῦλον sich mit dem Geschlecht der Vögel, und das ἔνυδρον mit dem der Fische decken. Er nennt die Jagd auf das eine schlechtweg ὀρνιθευτική, und die auf das andere (jedoch mit einem beigefügten σχεδόν) ἁλιευτική. Aristoteles aber, falls wir seine Kritik auf diese Stelle des Soph. beziehen dürfen, macht darauf aufmerksam, dass sich aus dem angenommenen Eintheilungsgrunde bei genauerer Betrachtung ein Resultat ergebe, welches das Unpassende eben dieses Eintheilungsgrundes erweise. Er gebraucht dabei seinen in solchen Fällen gewöhnlichen Ausdruck: συμβαίνει. Es findet sich nämlich bei einer vollständigeren Uebersicht, dass einige Vögel zu den Wasserthieren gehören, während die übrigen dem andern Theile des νευστικὸν γένος (dem πτηνὸν φῦλον sofern dasselbe nicht ἔνυδρον ist) zufallen müssen, so dass eine naturwidrige Zertheilung des Zusammengehörigen sich als die Consequenz dieses Eintheilungsprincips herausstellt. In dieser Beziehung passt das Aristotelische Citat ziemlich wohl auf die angeführte Stelle des Soph. Aber es passt darauf doch nicht durchaus. Denn da im Soph. das dem ἔνυδρον zur Seite gestellte φῦλον schlechtweg als das πτηνὸν bezeichnet wird, so war streng genommen nicht zu sagen, dass hiernach die Vögel zum Theil in die Classe der Wasserthiere und zum Theil in eine andere fallen, sondern vielmehr, dass sie alle in die Classe der πτηνὰ fallen und ein Theil von ihnen doch auch in die der ἔνυδρα, dieser Theil also in zwei Classen zugleich, und dass hierin der Fehler liege. Dazu kommt, dass die von Aristoteles zuletzt erwähnte Dichotomie: „Land- und Wasser-Thiere" sich im Soph. überhaupt nicht findet, der vielmehr die Dichotomie: „geflügelte Thiere und Wasserthiere" hat. Auf den Pol. aber passt in allen diesen Beziehungen das Aristotelische Citat vollkommen. Im Pol. werden p. 264 D zwei Genera der geselligen Thiere unterschieden: das ἔνυδρον und das ξηροβατικόν, und das letztere p. 264 E wiederum in das πτηνὸν und πεζὸν eingetheilt. Auch hier, und gerade hier mit strengerem Recht, muss die Kritik finden, dass die Vögel theils zu den im Wasser lebenden Thieren, theils zu *„einem andern Geschlecht"* zu stehen kommen, dass also auseinandergerissen wird, was der Natur nach zusammengehört; denn ein Theil der Vögel gehört dem ἔνυδρον γένος, der übrige Theil aber dem ξηροβατικὸν γένος an. Auf diese Stelle im Pol. passt auch durchaus jener

Theil der Aristotelischen Bemerkungen, der auf den Soph. überhaupt nicht bezogen werden kann, dass die πολύποδες durch die Dichotomie: „Land- und Wasser-Thiere" naturwidrig von einander getrennt werden. Aber obschon es nothwendig ist, das Aristotelische Citat vielmehr auf den Pol., als auf den Soph. zu beziehen, so thut dies doch der Folgerung keinen Eintrag, dass der uns überlieferte Dialog Soph. dem Aristoteles bereits bekannt gewesen sei; denn jedes Zeugniss für den Pol. ist zugleich ein solches für den Soph., der in dem Pol. mehrmals (p. 257 A; 266 D; 284 B; 286 B) fast förmlich citirt wird.

Aristoteles nennt zwar (de part. an. I, 2) den Plato nicht als den Verfasser der *γεγραμμέναι διαιρέσεις*. Nehmen wir aber jetzt die oben erörterten Beziehungen auf Aussprüche hinzu, die Aristoteles (in der Metaph.) ausdrücklich als Platonische bezeichnet und die sich in der Schrift Soph. wiederfinden, einer Schrift, welche nach der zuletzt erörterten Stelle dem Aristoteles bekannt gewesen sein muss: so gewährt uns diese Combination eine der Gewissheit sehr nahe stehende Wahrscheinlichkeit, dass der auf uns gekommene Dialog Soph. dem Aristoteles als eine Platonische Schrift vorgelegen habe; denn eine dem Aristoteles nachweislich bereits bekannte Schrift, welche zugleich specifisch Platonische Gedanken enthält, muss, so lange kein Gegenbeweis vorliegt, durchaus für eine Platonische gelten.

Von den *γεγραμμέναι διαιρέσεις*, die Aristoteles de part. an. I, 2 citirt, sind die von ihm de gen. et corr. II, 3 erwähnten Platonischen *διαιρέσεις* gänzlich verschieden. Er sagt an dieser letzteren Stelle (p. 330 B, 15): *ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες, καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι· τὸ γὰρ μέσον μῖγμα ποιεῖ.* Diese *διαιρέσεις* können eben wegen der Dreizahl der Eintheilungsglieder nicht die des Soph., noch auch die des Pol. sein. Eher wäre eine Beziehung auf Stellen im Tim., wie p. 35 A (die Elemente der Seelensubstanz), oder lieber p. 48 E ff. (*ὄν, γένεσις, χώρα*), oder auch im Philebus, wie p. 16 E (*πέρας* und *ἀπειρία* und das, was beide in sich hat) anzunehmen. Wahrscheinlicher aber ist, dass diese *διαιρέσεις* überhaupt nicht niedergeschriebene sind, sondern bloss Plato's mündlichen Vorträgen angehören. Uebrigens wird dabei schon wegen der Dreizahl nicht an die (vier) materiellen Elemente

zu denken sein, sondern wohl eher an die *στοιχεῖα* der Ideen, die dem Plato nach Metaph. I, 6, 987 B, 19 zugleich auch *στοιχεῖα* alles Seienden waren, nämlich *τὸ ἓν* und *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*, so wie an *τὸ ἐξ ἀμφοῖν μικτόν*. — Auch die von Aristoteles Metaph. V, 11, 1019 A, 4 erwähnte Platonische *διαίρεσις*, die auf das *πρότερον καὶ ὕστερον* geht, muss den Schulverhandlungen angehören.

Noch sind einige Aristotelische Stellen zu erörtern, die zunächst zwar auf mündliche Aeusserungen Plato's in der Akademie zu gehen scheinen, aber doch auf solche, die im Soph. sich mindestens theilweise gleichfalls finden und daher der obigen Argumentation für die Echtheit dieses Dialogs zur Stütze dienen können. In dieser Weise erinnert Metaph. XIV, 2 an Soph. 237 A ff. und 258 B ff. Aristoteles unterwirft am Schluss des dreizehnten Buches der Metaph. die Platonische Ideenlehre überhaupt, und in dem ersten und einem Theile des zweiten Capitels des vierzehnten Buches insbesondere die Lehre von den Elementen oder Principien der Ideen der Kritik. Dann fragt er (von XIV, 2, 1088 B, 35 an) nach dem Ursprung der *ἐκτροπὴ* zu diesen Principien. Er findet die Hauptursache in „alterthümlichen" Bedenken und mangelhafter Lösung derselben; namentlich seien die Argumentationen des Parmenides von massgebendem Einfluss gewesen. Metaph. XIV, 2, 1089, A, 2: *ἔδοξε γάρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ·*

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο φανῇ *)*· εἶναι μὴ ἔοντα·*

ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινὸς τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν (*ἔσται* conj. Bonitz). Met. 1089 A, 19 (nach Aufzählung verschiedener Kategorien): *ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος, καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγει τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα. διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδός τι*

---

*) *φανῇ* nach Conjectur. Die Handschriften haben grösstentheils *τοῦτ' οὐδαμῇ*. Heindorf zu Plat. Soph. p. 237 A conjicirt *δαῇς*, Steinhart zu derselben Stelle *δαμῇς* (noli persuadendo subigi). Graphisch ist *φανῇ* eine leichte Conjectur, und wohl dem Sinne nach die passendere; denn die Znversicht, die sich durch *οὐ μὴ* ausspricht, muss darauf gehen, dass das Sein des Nichtseins niemals vorkommen und sich als wahrhaftes Resultat echter Untersuchung ergeben könue, und eben dies liegt in *φανῇ*.



ὑποθέσθαι, ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν. Nun ist augenscheinlich, wie ganz diese Aristotelische Aeusserung auch in ihrer Form mit den Worten des Dialogs Soph. übereinstimmt. Dort heisst es p. 237 A: *τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ διὰ μέτρων·*

> *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο φανῇ (παρῇ? δαῇς? δαμῇς?), φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα·*
>
> *ἀλλὰ σὺ τῆςδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.*

Am Schluss der Untersuchung, durch welche dieser Parmenideische Satz bekämpft wird, wird (p. 258 C) darauf aufmerksam gemacht, wie die nunmehrige Position noch über den Inhalt der Parmenideischen Negation hinausgehe, und, nachdem (p. 258 B) wiederum jene nämlichen Verse angeführt worden sind, wird dies näher erläutert: *ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν*, und zwar (wie schon p. 258 B bemerkt worden ist) *τὸ μὴ ὄν, ὃ διὰ τὸν σοφιστὴν ἐζητοῦμεν*, worin *οὐκ ἐναντίον τι τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον* (p. 257 B; 258 B) erkannt werden soll, oder dasjenige *μὴ ὄν*, welches, wenn es sich mit Vorstellung und Rede verbindet, den Irrthum erzeugt (p. 260 C): *μιγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἐστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον* (cf. p. 240 C sqq.). Der Aristotelische Ausdruck: *βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος*, steht in offenbarer Beziehung zu dieser Aeusserung, und würde genau den Sinn derselben wiedergeben, wenn er gedeutet werden dürfte: das in dem *ψεῦδος* sich kund gebende *μὴ ὄν*, er gibt ihn aber ungenau wieder (worauf Bonitz in seinem Commentar zur Aristotelischen Metaph., XIV, 2, 1089 A, 15—31, S. 576, Not. 1. mit Recht aufmerksam macht), sofern Aristoteles das *ψεῦδος* selbst als ein *μὴ ὂν* bezeichnet, ohne dass dies jedoch der Evidenz der Beziehung auf die Stelle im Soph. Eintrag thut. Eine andere Abweichung der Aristotelischen An-

gaben über Plato's Lehre von dem Inhalt dieses Dialogs liegt darin, dass Aristoteles den Plato aus dem ὂν und μὴ ὂν die Vielheit des Realen, im Gegensatz zu der Parmenideischen Lehre von dem Einen Sein, construiren lässt, im Soph. dagegen die Gemeinschaft der Ideen untereinander, deren Vielheit die Voraussetzung bildet, auf das μὴ ὂν als θάτερον zurückgeführt wird, und auch die Polemik zunächst diese Beziehung hat und nicht unmittelbar gegen die Läugnung der Vielheit gerichtet ist. Indess folgt auch hieraus nicht, dass die Aristotelischen Aeusserungen sich gar nicht auf den Dialog Soph. mitbezögen. Auch muss nicht nothwendig nur eine ungenaue Anführung der Stelle im Soph., sondern vielmehr eine Doppelbeziehung, theils auf den Soph., theils auf Erörterungen in der Platonischen Schule angenommen werden, indem hier die Vielheit der Ideen selbst, welche die Voraussetzung möglicher Gemeinschaft bildet, gleichfalls aus dem μὴ ὂν in seiner Verbindung mit dem ὂν abgeleitet worden sein mag, wobei das μὴ ὂν von Plato selbst näher als das ἄνισον oder μέγα καὶ μικρόν, von einigen Platonikern aber als ἀόριστος δυάς (Met. I, 6, 987 B, 20; XIV, 1, 1087 B, 4—12; XIV, 2, 1088 B, 28—35) bestimmt wurde. Der Ausdruck bei Aristoteles: ταύτην τὴν φύσιν, findet in dem des Soph.: ἡ θατέρου φύσις, seine Parallele. Das Präteritum ἐλέγετο weist auf mündliche Aeusserungen hin; im Soph. findet sich die mit ἐλέγετο angeführte Aeusserung nicht, und auch sonst nicht in den als Platonisch geltenden Schriften. — Noch andere Stellen bei Arist., namentlich Phys. I, 9, 192 A, 7; Met. VII, 4, 1030 A, 25 (vgl. Phys. I, 3, 187 A, 5; de interpr. 11, 21 A, 32 und andere von Bonitz zur Arist. Metaph., S. 310 des Commentars, angeführte Stellen) enthalten Beziehungen auf die im Soph. vorkommenden Gedanken und Ausdrucksweisen, aber durchweg so, dass wir uns durch die Form des Aristotelischen Ausdrucks nicht sowohl auf den Dialog selbst, als vielmehr, zunächst wenigstens, auf Verhandlungen in der Platonischen Schule hingewiesen finden, und zum Theil auch die angedeuteten Lehren über den Inhalt dieses Dialogs hinausgehen. Die Stelle aus Met. VII, 4 lautet: ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς (nach der Methode der Forschung in Begriffen, welche die Sokratisch-Platonische ist, vgl. Plat. Phaed. p. 99 E sqq., hier also in der Erörterung des Begriffs des μὴ ὂν) φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ ὄν. Nicht

gerade mit den nämlichen Worten, aber ganz in dem gleichen Sinne heisst es im Soph. p. 258 B: *πότερον οὖν, ὥςπερ εἶπες, (τὸ μὴ ὂν) ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἔστι, τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχων, ὥςπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν, . . . οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστὶ μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν*. An der andern vorhin erwähnten Stelle aber (Phys. I, 9, 192 A, 7) sagt Aristoteles von den Platonikern: *οἱ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως* (sc. *φασὶν εἶναι*, ohne zwischen dem Nichtseienden schlechthin, was dem Arist. die *στέρησις* ist, und *κατὰ συμβεβηκός*, was er von der *ὕλη* prädicirt, zu unterscheiden). Hier wird das Wesen des *μὴ ὂν* nach der Ansicht der Philosophen, von denen Aristoteles handelt, mit dem bekanntlich auch in der Metaph. feststehenden Terminus *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν* bezeichnet, wogegen es im Soph. p. 256 D, E; 258 D *ἡ θατέρου φύσις* genannt wird; vergleichen wir Aristotelische Stellen, wie Met. I, 6, 987 B, 20 und Phys. I, 4, 187 A, 17, wo auf Plato selbst die Lehre von dem *μέγα καὶ μικρὸν* als der *ὕλη* (neben dem *ἓν* als dem formgebenden Princip) zurückgeführt wird; Phys. III, 6, 206 B, 27, wo dafür der Ausdruck: „ein zweifaches *ἄπειρον*" eintritt, und Platonische Stellen, wie die im Philebus, die vom *ἄπειρον* als *μᾶλλον καὶ ἧττον* handeln, und dies dem *πέρας* als das andere Princip, nämlich als das Princip der Ungleichheit, des Wechsels und Wandels gegenüberstellen: so können wir kaum zweifeln, dass das *μέγα καὶ μικρόν*, womit jener Aristotelische Bericht das *μὴ ὂν* identificirt, und das *θάτερον*, worauf der Soph. es zurückführt, nur verschiedene Modificationen des nämlichen Begriffes seien. Wir müssen annehmen, dass Plato in seinen mündlichen Vorträgen sich näher über diese Verhältnisse erklärt habe und dass der Aristotelische Bericht auf jene Platonischen Gedanken gehe, deren Ausdruck zum Theil in jenen Dialogen, zum Theil aber erst in den Vorträgen gegeben war.

Die hiernach sich ergebende zweifache Beziehung mehrerer Aristotelischen Anführungen, theils auf den Dialog Sophistes, theils auf mündliche Verhandlungen in der Platonischen Schule, ist nicht nur als ein Zeugniss für die Echtheit dieses Dialogs, sondern auch als ein Mittel zur Bestimmung der Abfassungszeit von Werth. In der letzteren Rücksicht werden wir unten darauf zurückkommen.

Politicus. Ist der Soph. eine Platonische Schrift, so erweckt dies von vorn herein ein günstiges Vorurtheil für die Echtheit des so ganz eng damit verknüpften und in wesentlich gleichem Tone gehaltenen Politicus. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass ein Anderer sein Werk dem von Plato im Soph. angekündigten und, wie man dann nothwendig mitannehmen müsste, entweder nicht ausgeführten oder früh verloren gegangenen Politicus untergeschoben und dabei im Ganzen und Einzelnen mit einer so glücklichen Vereinigung von Freiheit und Treue an den Soph. sich angeschlossen habe. Um so mehr aber werden wir den Polit. für echt halten müssen, da sich uns die Echtheit des Soph. zum Theil auf Grund der durch die Stelle de part. animal. I, 2 (über die *γεγραμμέναι διαιρέσεις*) gesicherten Gewissheit oder doch sehr hohen Wahrscheinlichkeit der Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Pol. ergeben hat. Existirte der Pol. schon zur Zeit des Aristoteles, und ist der Soph., mit welchem der Pol. schon formell ganz eng verknüpft ist, eine Platonische Schrift, so muss auch der Pol. den Plato zum Verfasser haben; denn er stellt sich selbst augenscheinlich als eine Schrift des nämlichen Verfassers dar und eine Unterschiebung in so sehr früher Zeit ist nicht wohl denkbar.

Noch andere Stellen sprechen für die Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Pol. Nicht auf den Soph., sondern nur auf den Pol., wenn anders überhaupt auf einen der Dialoge, geht die Stelle Arist. Metaph. VII, 12, 1038 A, 12: *ὥστ' οὐ λεκτέον τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν πτερωτόν, τὸ δ' ἄπτερον*, weil nämlich, wie Arist. meint: *δεῖ γε διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, οἷον ζῴου διαφορὰ τὸ ὑπόπουν· πάλιν τοῦ ζῴου τοῦ ὑπόποδος τὴν διαφορὰν δεῖ εἰδέναι* *) *ᾗ ὑπόπουν*. Nun wird aber im Polit., nachdem p. 264 D das *ἔνυδρον* und das *ξηροβατικὸν φῦλον* unterschieden worden war, das letztere 264 E in das *πτηνὸν* und das *πεζὸν* eingetheilt. Offenbar ist das *ξηροβατικὸν* mit dem *ὑπόπουν* identisch, von seinen Arten aber das *πτηνὸν* mit dem *πτερωτόν*, und das *πεζόν*, welches nach Aus-

*) Für die Richtigkeit dieser Lesart: *δεῖ εἰδέναι*, spricht der Gegensatz ib. 13: *διὰ τὸ ἀδυνατεῖν* werde die schlechtere Eintheilung gewählt, wo offenbar die Unfähigkeit als theoretische ein Nichtwissen, nämlich ein Nichtkennen derjenigen specifischen Differenzen ist, worauf die nach der Ansicht des Aristoteles vorzüglichere Eintheilung beruhen müsste.

scheidung der geflügelten Thiere aus der Gesammtheit der auf dem Lande Wandelnden übrig bleibt, nur noch das *ἄπτερον*. Dass aber Aristoteles nicht etwa ein Beispiel eines möglichen Fehlers ganz frei ersonnen habe, sondern sich in der That auf einen vorgekommenen Fall beziehe, und dass er die Stelle im Politicus, obschon daneben wohl auch Aeusserungen in der Platonischen Schule, im Sinne habe, dafür spricht ziemlich bestimmt die Parallelstelle de part. animal. I, 3, 643 B, 17: *ἐὰν δὲ μὴ διαφορᾶς λαμβάνῃ τὴν διαφοράν, ἀναγκαῖον ὥςπερ συνδέσμῳ τὸν λόγον ἕνα ποιοῦντας, οὕτω καὶ τὴν διαίρεσιν συνεχῆ ποιεῖν, λέγω δ' οἷον συμβαίνει τοῖς διαιρουμένοις τὸ μὲν ἄπτερον, τὸ δὲ πτερωτόν, πτερωτοῦ δὲ τὸ μὲν ἥμερον, τὸ δ' ἄγριον, ἢ τὸ μὲν λευκόν, τὸ δὲ μέλαν· οὐ γὰρ διαφορὰ τοῦ πτερωτοῦ τὸ ἥμερον, οὐδὲ τὸ λευκόν, ἀλλ' ἑτέρας ἀρχὴ διαφορᾶς*. Eine genaue Uebereinstimmung mit den Eintheilungen im Politicus findet sich hier zwar nicht, aber doch eine solche Wahl der Beispiele, wie sie durch eine Miterinnerung an den Politicus naturgemäss bedingt sein würde. Wie vorhin, lässt sich das *ἄπτερον* und *πτερωτὸν* auf das *πεζὸν* und *πτηνὸν* im Pol. beziehen, eben dort wird p. 265 die Eintheilung in *γένος ἥμερον* und *ἄγριον*, gesellig lebende Thiere und einzeln lebende, mit der Eintheilung in geflügelte und ungeflügelte verbunden, freilich so, dass jene, auf die Thiere überhaupt bezogen, also gleich sehr auf *πτερωτὰ ζῷα* und *ἄπτερα*, p. 261 D schon vorangegangen ist; aber diese nämliche Combination zweier heterogener Eintheilungsgründe, wie sie Aristoteles tadelt, besteht doch, und ergibt nothwendig die als Beispiel von ihm angeführten Eintheilungsglieder, und hierin allein, nicht in der Reihenfolge der Verknüpfung, liegt das Wesentliche. Das mit *ἢ* angeknüpfte Beispiel: *τοῦ πτερωτοῦ τὸ μὲν λευκόν, τὸ δὲ μέλαν*, findet sich im Polit. nicht; dieses andere Beispiel könnte eine andere Beziehung haben, etwa auf irgend welche Platoniker; weit wahrscheinlicher aber ist es nur von Aristoteles hinzugethan worden, um in einer recht augenfälligen Weise denselben Fehler darzustellen, der nach seiner Meinung in dem ersteren, von dem wirklichen Verfahren eines Früheren entnommenen Beispiel auf eine mehr versteckte Weise begangen worden ist; denn es ist doch kaum glaublich, dass irgend Jemand im Ernste die geflügelten Thiere in naturhistorischem Sinne in weisse und schwarze habe eintheilen mögen. Die angeführte Stelle enthält

demnach wahrscheinlich eine Beziehung oder vielmehr (da Arist. den Plural gebraucht: τοῖς διαιρουμένοις) eine Mitbeziehung auf den Politicus.

Im Anfang seines Werkes über die Politik, Pol. I, 1, gründet Aristoteles das Wesen einer jeden Gemeinschaft auf ihren eigenthümlichen Zweck, und tadelt diejenigen, welche, diese Eigenthümlichkeit verkennend, die verschiedenen Gemeinschaften nur quantitativ, nicht specifisch von einander unterscheiden, und demgemäss auch den Politiker und König und den Hausverwalter und Herrn, sofern diese ihrer Aufgabe entsprechen, für der nämlichen Kunst theilhaftig und somit für wesentlich identisch halten. Gerade die hier getadelte Ansicht wird im Politicus p. 259 vorgetragen, und zwar so, dass grossentheils nicht nur der Gedanke, sondern sogar der Ausdruck der gleiche ist. So heisst es im Polit. p..259 B: τί δέ; μεγάλης σχῆμα οἰκήσεως ἢ σμικρᾶς αὖ πόλεως ὄγκος μῶν τι πρὸς ἀρχὴν διοίσετον; οὐδέν· bei Aristoteles a. a. O. aber: ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν. Auch die Vierzahl in der Benennung: βασιλεύς, πολιτικός, δεσπότης, οἰκονόμος, ist die nämliche, obschon in der Art der Unterscheidung einige Verschiedenheit von untergeordneter Bedeutung besteht.

Viel offenbarer noch und fast völlig unzweifelhaft ist die Beziehung auf den Politicus bei Aristoteles Pol. IV, 2, 1289 B, 5: ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε, πασῶν μὲν οὐσῶν ἐπιεικῶν, οἷον ὀλιγαρχίας τε χρηστῆς καὶ τῶν ἄλλων, χειρίστην δημοκρατίαν, φαύλων δὲ ἀρίστην. Der vorangegangene Gedanke, worauf die Anfangsworte dieses Passus zurückweisen, ist der, dass die παρέκβασις der besten unter den ungemischten Verfassungen, nämlich des Königthums, also die Tyrannis, die schlechteste Form sei, die Oligarchie dagegen als die παρέκβασις der Aristokratie weit weniger schlimm, und von allen schlimmen die erträglichste die Demokratie als die παρέκβασις der πολιτεία im engeren Sinne. Ganz das Entsprechende aber über drei gute und drei schlimme Verfassungen und ihre Stufenfolge neben einer allerbesten, durchaus idealen Verfassung lehrt auch der Politicus p. 302 ff. mit auffallender Uebereinstimmung in Gedanken und Ausdruck. Dass die Aristotelische Kritik statt des passenderen Wortes βελτίστη (die bei blosser Wahl unter schlimmen Verfassungen immer noch wählbarste) das minder

passende ἀρίστη hat, beschränkt nur wenig die durchaus vorherrschende Gleichartigkeit der betreffenden Stellen. Nun liegen drei Folgerungen nahe: 1. dass Aristoteles sich gerade auf den uns erhaltenen Politicus beziehe; 2. dass dieser Dialog mit dem (gleichfalls dem Arist. bekannten) Soph. ursprünglich durch einen identischen Verfasser in die Verknüpfung gebracht worden sei, in der wir ihn finden, und nicht erst durch einen späteren Fälscher angeheftet; 3. dass, da der Soph. den Plato zum Verfasser hat, vom Polit. das Gleiche gelte, mithin unter dem τὶς τῶν πρότερον an der angeführten Stelle (Pol. IV, 2) kein Anderer, als Plato zu verstehen sei. Von den beiden neueren Forschern, welche die Unechtheit des Pol. behaupten, zieht Socher (Plat. Schriften, S. 276 ff.) gleichwohl die erste Folgerung und ist auch der zweiten nicht abgeneigt, obschon er sich darüber nur zweifelnd äussert, entgeht aber der dritten dadurch, dass er auch den Soph. für unecht, und zwar für das Werk eines mit Plato noch gleichzeitig lebenden Megarikers hält, was freilich, da dort die Megarische Lehre gerade bekämpft wird, durchaus falsch ist; Sukkow aber (Form der Plat. Schriften, S. 78 ff.), der die Echtheit des Soph. anerkennt, zieht nur *ex hypothesi*, unter der Voraussetzung der Richtigkeit der ersten Folgerung, die zweite und dritte, um dann nachzuweisen, dass Aristoteles unter dem τὶς τῶν πρότερον nicht den Plato verstehen könne, dass also auch die erste Folgerung nicht gezogen werden dürfe, Aristoteles vielmehr irgend einen älteren Philosophen, vielleicht einen Pythagoreer, im Sinne gehabt habe, unser Politicus aber das entweder der Schrift dieses älteren Philosophen oder der Aristotelischen Angabe nachgebildete Werk eines späteren Fälschers sei. Aber Sukkow's Gründe gegen die Deutung des τὶς τῶν πρότερον auf Plato müssten sehr stark sein, wenn sie zum Aufgeben der an sich so wahrscheinlichen ersten Folgerung nöthigen sollten. Nur einem durchaus zwingenden Argumente dürfte bei der augenfälligen Uebereinstimmung der Aristotelischen Anführung mit dem Inhalte des Polit. diese Wahrscheinlichkeit weichen. Und welches ist Suckow's mächtiges Gegenargument? Kein anderes, als dass Aristoteles nicht mit halber Anerkennung τὶς τῶν πρότερον gesagt, sondern den Plato genannt und getadelt, namentlich der offenbaren Widersprüche zwischen dem Inhalt des Pol. und dem der Schrift de Rep. (Politeia) überführt haben würde,

wenn er ihn als Verfasser gekannt hätte. „Aristoteles", sagt Suckow (S. 90), „wenn wir uns an seine ganze Art und Weise erinnern, wie er seinen Lehrer behandelt, hätte die so günstige Gelegenheit begierig ergriffen, um ihm grosse innere Widersprüche nachzuweisen". Diese Suckow'sche Voraussetzung aber beruht auf einem Bilde von der „Gemüthsart" des Aristoteles, welches nicht nur widrig, sondern auch nachweisbar falsch ist. Aristoteles, meint Suckow, S. 78 f., lasse nur selten dem Plato irgend eine Anerkennung widerfahren, und dann sei noch das Lob entweder ein ironisches oder ein auf Nebenpuncte gerichtetes; wo es sich aber um's Tadeln handle, da greife Aristoteles den tiefsten Kern der Platonischen Philosophie als einen gehaltlosen an, erörtere auch das minder Bedeutende ohne Schonung und ziehe Widersprüche gewaltsam herbei; auf seine Darstellung sollen „gewisse Neigungen, gewisse Erregtheiten des Gefühls" einen starken Einfluss geäussert haben. Die Erörterung der einzelnen Stellen, worauf Suckow dieses Urtheil über die Gesinnung des Aristoteles begründet, ist reich an Missverständnissen, deren Aufdeckung nicht gerade viele Mühe kosten, aber mehr Raum erfordern würde, als wir im Zusammenhang dieser Untersuchung darauf wenden möchten, zumal da die richtigere Auffassung des ethischen Charakters der Aristotelischen Polemik gegen Plato nicht erst neu zu erringen ist, sondern in der Darstellung ausgezeichneter Forscher schon längst vorliegt. Es genüge daher hier zu bemerken, dass freilich Aristoteles, wie es in der Natur der Sache liegt, weit öfter Anlass findet, den Plato zu erwähnen, wenn er Abweichungen seiner eigenen Gedanken von denen seines Lehrers rechtfertigen muss, als wenn er Uebereinstimmendes vorträgt, dass aber theils neben dem Tadel auch ausdrückliche Beistimmung und ernste Anerkennung nicht fehlt, theils schon in der Führung der wissenschaftlichen Polemik selbst eine hohe Anerkennung liegt; denn wen wir nicht achten, gegen den rechtfertigen wir uns nicht, wenigstens nicht durch Argumentationen von wissenschaftlich-objectiver Haltung; die Polemik des Aristoteles gegen Plato aber ist durchgängig von dieser Art. Dass Aristoteles dabei in „den tiefsten Kern der Platonischen Philosophie" zu dringen sucht, zeugt gerade für seinen Ernst um die Sache; dass er denselben als einen „gehaltlosen" angreife, ist unrichtig, da er vielmehr den echten Gehalt von der umhüllenden Schale des Irrthums zu

scheiden und die der Mythologie ähnelnde Verwechselung poëtischer Metaphern mit wissenschaftlichen Wahrheiten durch den Fortgang zur strengen logischen Form des Gedankens zu überwinden bemüht ist (Met. III, 2, 997 B, 9; I, 9, 991 A, 20; XIII, 5, 1079 B, 24). Er verwirft nicht schlechthin die Ideenlehre, den „Kern" der Platonischen Philosophie, sieht in ihr vielmehr ein berechtigtes Streben, über die am Einzelnen haftende Physik der Alten hinauszugehen, um das Allgemeine zu gewinnen, ohne welches die Wissenschaft nicht sei, und findet darin eine Annäherung an die Erkenntniss des *τί ἦν εἶναι* und der *οὐσία* (Metaph. I, 7, 988 A, 34; XII, 1, 1069 A, 26); nur sei Plato bei dieser berechtigten Tendenz auf eine falsche Bahn gerathen durch die Hypostasirung der Ideen und die Meinung von ihrer selbstständigen Existenz vor den Einzeldingen und unabhängig von diesen (Met. XIII, 9, 1086 B, 5—7: *ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν· τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν*). Häufiger und augenfälliger ist die Polemik gegen das nach der Meinung des Arist. falsche Element der Ideenlehre, welches doch in der Platonischen Schule noch eine sehr grosse Rolle spielte, und dessen Weiterbildung edle Kräfte absorbirte; seltener ist die Anerkennung des Gemeinsamen, welches ja ein schon Gesichertes war; aber die angeführten Stellen beweisen, dass doch auch die letztere nicht fehlt. Aristoteles sucht nicht etwa seiner Lehre vom *τί ἦν εἶναι* einen falschen Schein durchgängiger Originalität zu geben, sondern stellt sie dar als eine berichtigende Umbildung der Platonischen Ideenlehre, die mit dieser zugleich auf dem Grunde der Sokratischen Forschung in Begriffen beruhe. Analoges, wie von diesem metaphysischen Princip, gilt auch von den Grundlehren in anderen Zweigen der Philosophio. In der Analytik bezeichnet Aristoteles die Syllogistik als seine eigene, durchaus originale Leistung mit derselben Offenheit und Wahrheit, wie er anderswo andere methodische Elemente, namentlich die Lehre von dem Doppelwege zu den Principien hin und von den Principien aus, lobend auf Plato zurückführt. Er sagt Eth. Nic. I, 2, 1095 A, 32: *εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν*, wohl unter Beziehung, wenigstens unter Mitbeziehung, auf Stellen im

VI. und VII. Buche der Rep., wo freilich hierüber nicht gezweifelt, sondern der Doppelweg geradezu aufgewiesen wird, ferner auf Stellen, wie Phaedr. 265 D ff., Phileb. 16 D, und vielleicht in nächster Beziehung auf mündliche Verhandlungen in der Schule, wo Plato über jenes logische Problem mehr nach Sokratischer Methode Zweifel anregen und Forschungen leiten mochte. Gewiss wird Suckow bei dieser Stelle nicht seinen Satz durchführen können, dass das Lob, welches Aristoteles dem Plato spende, immer nur entweder ein ironisches sei oder auf Unwesentliches gehe. Wahr bleibt, was auch Zeller und Andere schon ausgesprochen haben, dass die Aristotelische Kritik oft eine zu äusserliche sei und sich mehr an einzelne Aussprüche Plato's, als an den Geist seiner Lehre halte; insbesondere gilt dies von manchen seiner Ausstellungen an der Platonischen Rep. (obschon auch hier nicht durchweg); in nicht ganz wenigen Fällen möchten jedoch Zeller und Andere mit Unrecht dem Arist. eine zu buchstäbliche Auffassung Platonischer Aeusserungen vorwerfen (z. B. in Betreff der zeitlichen Entstehung der Welt, die Plato in der That im Tim. mit der vollsten dogmatischen Bestimmtheit behauptet, und mancher anderen Lehrpuncte des Timaeus), da sich sehr fragen lässt, ob nicht vielmehr diese neueren Forscher durch symbolisirende Deutung fehlen. Wie dem aber auch sei, jedenfalls trifft dieser Vorwurf, sofern er berechtigt ist, nur die theoretische Auffassungsweise, keineswegs aber, wie Suckow will, die Gesinnung des Aristoteles. Eine gewisse Lust an der Bethätigung seiner hervorragenden Denkkraft und kritischen Kunst ist wohl erkennbar in der Häufigkeit und Lebhaftigkeit der Polemik; aber nichts berechtigt dazu, diese ganz natürliche und auch ethisch unverwerfliche Lust zu einer hämischen Schadenfreude an dem Unterliegen des Gegners umzudeuten. Aristoteles nimmt die errungene Gedankenhöhe mit vollem Selbstbewusstsein und Selbstgefühle ein und bezeichnet die niederen Stufen als niedere, und das Verfehlte in ihnen als Verfehltes, Leeres und Nichtiges, ohne sich dabei durch irgend eine Rücksicht zarter Schonung oder banger Scheu beengen zu lassen; den Massstab christlicher ταπεινότης wird ohnedies ein Verständiger so wenig an den Mann des vorchristlichen Alterthums anlegen, wie eine naive Nichtkenntniss der Vorzüge des eigenen geistigen Besitzes, eine reflexionslose Naturwüchsigkeit des

inneren Lebens, welche Kindern, Frauen und Dichtern wohlsteht, bei dem Philosophen fordern oder erwarten; den schönen Ausspruch des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik aber, dass er die Polemik gegen die Ideenlehre in sofern ungern übe, als befreundete Männer diese Ansicht aufgebracht haben (womit nicht nur die volle Schärfe, sondern auch die persönliche Lust an der theoretischen Energie in eben dieser Polemik wohl verträglich ist), dass aber die Wahrheit ihm noch höher stehe (Eth. Nic. I, 4: *ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾷν τὴν ἀλήθειαν*), — diese herrliche Maxime hat Aristoteles man darf sagen ausnahmslos in seiner Polemik befolgt; denn auch wo er in der Auffassung und Kritik nach unserem Urtheil gefehlt haben möchte, ist doch seine Gesinnung mit keinem nachweisbaren Makel behaftet; ihn leitet auch dort unverkennbar, da die etwaigen theoretischen Mängel aus seiner gesammten Denkrichtung mit subjectiver Nothwendigkeit herfliessen, das ethisch reine Interesse an der Erforschung der Wahrheit. Ist aber dies der Sinn der Aristotelischen Polemik, so lässt sich nicht mit Suckow aus der „Gemüthsart" des Philosophen schliessen, dass er, wenn er den Plato für den Verfasser des Politicus gehalten hätte, begierig die Gelegenheit zur Aufzeigung von Widersprüchen und zum Tadel ergriffen haben würde. Die Leges forderten zur Vergleichung mit der Rep. gleich sehr durch ihren Inhalt auf, wie auch, bei ihrer ausdrücklichen Bezugnahme auf die Rep., durch ihre Form; anders war es mit einer Schrift wie Politicus, welche ausdrücklich erklärt, die politischen Probleme nicht sowohl um ihrer selbst, als um der dialektischen Uebung willen zu behandeln. Pol. p. 285 D: *τί δ' αὖ; νῦν ἡμῖν ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις ἕνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβληται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι; — καὶ τοῦτο δῆλον ὅτι τοῦ περὶ πάντα·* — wobei gar noch das Beispiel von dem Abfragen der einzelnen Buchstaben, die in einem Worte vorkommen, beim Lesenlernen der Elementarschüler gebraucht wird, so dass offenbar die Bedeutung des gerade vorliegenden Untersuchungs-Objectes ganz hinter die formelle Tendenz zurücktritt. Nicht etwa nur die eingefügten Betrachtungen über die Webekunst und anderes derartige, sondern auch die Untersuchungen über den Politiker und königlichen Mann werden unter diesen Gesichtspunct gestellt; denn, heisst es p. 286 A, das höchste sind die unkörperlichen Wesen,

die Ideen; diese können nur durch den Begriff (λόγος) und auf keine andere Weise erkannt werden, und diesem Zwecke soll alles hier Gesagte dienen. Das jedesmalige Problem hat nur secundäre, die Methode aber, und zwar die der Eintheilung nach Arten, primitive Bedeutung, p. 286 D: *πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾷν τοῦ κατ᾽ εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν.* Auch ist dies nicht eine vereinzelt stehende Erklärung, sondern der Gesammtcharakter der miteinander verknüpften Dialoge: Theaet., Soph., Politicus ist dialektischer Art, so dass alle physikalischen oder ethisch-politischen Untersuchungen hier nur in den Dienst dieser herrschenden Tendenz treten können. Aus einem Werk, welches so die politischen Probleme behandelt, lassen sich nun wohl einzelne politische Ansichten citiren und auch etwa mit anderen vergleichen; aber es wäre unpassend und unbillig, dasselbe mit Schriften, wie Rep. und Leges, welche die politischen Probleme mit eigens darauf gerichtetem Interesse zusammenhängend erörtern, auf gleiche Linie stellen und mit denselben in ähnlicher Weise, wie diese unter einander, vergleichen zu wollen. Eine Vergleichung musste entweder die genaue Erörterung der verschiedenartigen Tendenzen der verschiedenen Schriften mit in sich aufnehmen, oder wenn diese Erörterung in dem gegebenen Zusammenhang zu weit zu führen schien, völlig unterbleiben. Nun hat auch Aristoteles in der That nicht eine Vergleichung solcher Art angestellt, wie er sie billiger Weise nicht anstellen durfte; was liegt hierin Befremdendes oder Unmögliches? Vielleicht bestimmten den Aristoteles noch andere, uns unbekannte Motive, die Sätze des Politicus nicht mit denen der Rep. und der Leges in Vergleich zu stellen; keineswegs aber haben wir ein Recht, aus dieser Unterlassung, die wissenschaftlich nicht nur erlaubt, sondern in gewissem Sinne geboten war, mit Suckow zu schliessen, dass Aristoteles a. a. O. nicht auf Plato Bezug nehme, und dass der Politicus keine Platonische Schrift sei. Wer sich nicht das Bild des ernsten Kritikers zu dem eines leidenschaftlichen Widerspruchsmannes verzerrt hat, wird diesen Schluss nicht ziehen. Zudem sind auch die Widersprüche, die zwischen dem Politicus und der Rep. oder den Leges bestehen, nicht so bedeutend, wie Suckow meint; einige von den Differenzen, die sich vorfinden, sind nicht Widersprüche, sondern ausgleichbare Verschiedenheiten. Das Staatsideal der Rep.,

die Philosophenherrschaft, wird im Politicus zwar weniger bestimmt gezeichnet, aber keineswegs verläugnet; denn die ἐπιστήμη, worauf nach Polit. p. 293 in dem besten Staate alle obrigkeitlichen Anordnungen beruhen müssen, in ihrem Unterschiede von der blossen δόξα, ist doch diejenige Erkenntniss, welche sich in dem Wissen von den Ideen vollendet, ganz wie auch in der Rep.; dass dort eine Philosophenclasse regieren soll, an deren Spitze aber recht wohl ein einzelner ἄριστος stehen kann, der Politicus dagegen der Herrschaft eines einzelnen philosophischen Königs vorzugsweise geneigt ist, ist kein wesentlicher Unterschied, da auch im Polit. nicht auf die Zahl, sondern auf die Bildung der Männer, welche die Herrschaft üben, das Gewicht gelegt, eine Mehrheit ausdrücklich zugelassen (p. 293 A), von den ἄρχοντες ἀληθῶς ἐπιστήμονες (p. 293 C) ganz ebensowohl, wie von dem ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικός (p. 294 A) geredet wird, und die geringe Zahl nicht an sich als Vorzug erscheint, sondern sich, zumal in einem kleineren Staate, als blosse Consequenz aus der Schwierigkeit der echten Herrscherkunst ergibt, deren nicht Viele theilhaftig zu werden vermögen (p. 293 A). Grösser ist die Verschiedenheit zwischen Rep. und Politicus in Betreff der minder guten und der ganz schlechten Staatsverfassungen. Die Rep. zählt vier Formen auf, die der idealen Aristokratie nachstehen: Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis; der Politicus sechs: gesetzmässiges Königthum, Aristokratie (als gesetzmässige Herrschaft der Reichen), gesetzmässige Demokratie; — gesetzübertretende Demokratie, Oligarchie (als gesetzlose Herrschaft der Reichen), Tyrannis. Nun sagt Suckow (S. 91): „in der Rep. nennt Plato unter den vier verwerflichen Verfassungen nicht etwa die Demokratie die erträglichste, sondern offenbar die Timokratie; der Politicus dagegen unterscheidet drei gute und drei schlechte, und unter den schlechten ist ihm die Demokratie die erträglichste". Aber wer sieht nicht, wie sehr diese Darstellung irreführt und wie sie erst die in der That bestehenden Unterschiede zu klaffenden Gegensätzen potenzirt? Was heisst denn im Politicus eine „gute" Verfassung? Es wird darunter ein gesetzmässig geordneter Zustand verstanden, der zwar im Vergleich mit wilder Gesetzlosigkeit rühmenswerth, im Vergleich mit der wahrhaft guten Verfassung aber, die allein die ὀρθή heisst, dennoch schlecht

ist. Mithin müssen die drei „guten" Staatsverfassungen im Politicus mit denjenigen in der Rep. zusammengestellt werden, welche zunächst unter der idealen stehen, die drei „schlechten" aber nicht, wie von Suckow geschieht, mit den nichtidealen oder „verwerflichen" der Rep. überhaupt, sondern nur mit denjenigen unter denselben, welche sich von der idealen am weitetesten entfernen. Wer so wie Suckow verfährt, trägt durch seine eigene Schuld erst Widersprüche hinein, die nicht in der Sache liegen. Bei dem richtigen Verfahren aber werden wir die Stufenordnung der Verfassungen in beiden Schriften nicht so gar verschieden finden. Am durchgreifendsten ist der Unterschied, welcher in dem dem Pol. eigenthümlichen Eintheilungs-Princip der nicht idealen Verfassungen nach ihrem gesetzmässigen oder gesetzlosen Verhalten beruht. Uebereinstimmend stellen beide die Tyrannis am tiefsten, sehr hoch beide eine gesetzmässige Herrschaft der Wohlhabenden; nur hat der Politicus als noch darüber stehend von dem idealen Königthum das reale gesetzmässige abgezweigt, dessen Zerrbild die Tyrannis sei, wogegen diese in der Rep. als das dem Idealstaate selbst gerade gegenüberliegende Extrem der schlechten Verfassungen erscheint. Die Demokratie nimmt in beiden Schriften unter den nicht idealen Verfassungen eine gewisse Mitte ein, oder steht doch (in der Rep.) nicht fern von der Mitte; die Unterscheidung zweier Formen der Demokratie im Pol. liegt im Eintheilungs-Princip überhaupt; keineswegs aber nimmt, wie es nach Suckow's Darstellung scheinen könnte, im Politicus die unordentliche Demokratie als die „erträglichste" Verfassung die nämliche Stelle ein, welche in der Rep. der Timokratie zugewiesen ist, d. h. die nächste nach dem Idealstaate. Am bedeutendsten ist bei der Betrachtung der einzelnen Formen ausser der Anerkennung des gesetzmässigen Königthums im Politicus, die in solcher Weise in der Rep. nicht ausgesprochen ist, der Unterschied in Betreff der Oligarchie. Zwar kommen beide Darstellungen darin überein, dass sie — sei es die Oligarchie überhaupt oder doch eine bestimmte Gestalt der Herrschaft Weniger — der Demokratie voranstellen; aber dem Pol. ist eigenthümlich die Unterscheidung zweier Formen der ἀρχὴ ὀλίγων (p. 302), wie auch der Demokratie und Monarchie, und die Schätzung, wornach die gesetzlose Oligarchie tiefer als die gesetzlose Demokratie steht. In allen diesen Beziehungen finden wir nur solche Unterschiede,

wie sie naturgemäss und nothwendig waren, wenn bei wesentlich gleicher politischer Tendenz das in der Rep. (noch?) nicht vorhandene Eintheilungs-Princip des gesetzlichen oder gesetzlosen Verfahrens angewandt wurde, welches sich in einer Schrift von wesentlich dialektischer Tendenz, wie es der Pol. ist, um so mehr empfehlen musste, als es, ohne dem Gegenstand unangemessen zu sein, die gefälligste schematische Regelmässigkeit erzeugte. Sachlich entfernt sich der politische Standpunct des Politicus von dem der Rep. um ein Weniges nach der Seite der Leges hin, sofern die ideale Verfassung im Polit. schon mehr als in der Rep., aber doch weniger als in den Leges, als der gegebenen Wirklichkeit fremdartig und gleichsam in kaum erreichbarer Höhe über derselben schwebend erscheint, so dass die Hoffnung der Realisirbarkeit des Ideals sich stufenweise vermindert, zugleich aber, was hiervon die nothwendige Folge ist, das wenigstens relativ Brauchbare und Erträgliche unter dem Bestehenden milder beurtheilt und sorgsamer gepflegt wird.

Bei so geringer Haltbarkeit der Gründe, welche Suckow (dessen erneuerte Anregung aller dieser Probleme jedoch höchst verdienstlich ist), gegen die Deutung der Worte: *ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως* auf Plato vorgebracht hat, tritt die so nahe liegende Beziehung des Inhalts der Aristotelischen Anführung auf unseren Politicus wieder in ihr volles Recht ein, um so mehr, da auch mehrere andere, oben angeführte Stellen auf den Pol. mit Wahrscheinlichkeit zu beziehen sind; dann aber gelten auch die beiden ferneren oben gezogenen Folgerungen: Identität des Verfassers des Polit. mit dem des Soph., und: Platonischer Ursprung des Polit.; also sind auch die Worte: *τὶς τῶν πρότερον* folgerecht auf Plato zu beziehen. Der Politicus ist eine durch Aristoteles mit zureichender Deutlichkeit als Platonisch bezeugte Schrift.

Laches und **Lysis**. Was Eth. Nic. III, 9 (cf. Eudem. III, 1) über die Tapferkeit, und was ebend. VIII, 2; 9; 10 (cf. Eudem. VII, 2; 5; Magn. Moral. II, 11) über die Freundschaft von Aristoteles theils im eigenen Namen gelehrt, theils als Aeusserung Anderer angeführt wird, erinnert mehrfach an jene Dialoge, deren Themata eben diese ethischen Begriffe bilden. Eth. Nic. III, 9, 1115 A, 6 bestimmt Aristoteles die Tapferkeit vorläufig als eine *μεσό-*

της περὶ φόβους καὶ θάρρη, was mit der Definition, die Nikias im Lach. p. 195 A aufstellt: ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη, so nahe übereinkommt, wie die ethische Gesammtanschauung des Aristoteles es gestattet. Freilich findet dieser noch die berichtigende Bestimmung nöthig (ib. lin. 32): κυρίως δὴ λέγοιτ' ἂν ανδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής· ib. lin. 17 sagt Aristoteles, wer Armuth und Krankheit nicht fürchte, sei darum nicht eigentlich ἀνδρεῖος, doch werde er mitunter auch so genannt, aber nur bildlich, καθ' ὁμοιότητα. Gerade diese Zusammenstellnng aber finden wir im Laches, p. 191 D: καὶ ὅσοι γε πρὸς νόσους καὶ ὅσοι πρὸς πενίας . . . ἀνδρεῖοί εἰσι, so dass auch hier die Aristotelische Aeusserung als Kritik der Platonischen erscheinen muss. Fast ein förmliches Citat liegt in den Worten ib. lin. 9: διὸ καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προςδοκίαν κακοῦ, da Sokrates im Lach. p. 198 B definirt: δέος γὰρ εἶναι προςδοκίαν μέλλοντος κακοῦ. Es ist hiernach als wahrscheinlich anzunehmen, dass Aristoteles auf den Laches Bezug nimmt. Noch zahlreicher sind in der Aristotelischen Ausführung über die Freundschaft die Sätze, die an den entsprechenden Dialog, nämlich den Lysis, erinnern. Eth. Nic. VIII, 1, 1155 A, 31 sagt Aristoteles: καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους. Möglicherweise hat derselbe hierbei unter Anderem auch die Stelle im Lysis p. 214 A ff. im Sinne, wo Sokrates das Dichterwort: αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον, so deutet, dass nur zwischen Guten wahre Gleichheit und demgemäss auch Freundschaft bestehen könne. Die Worte: τὸν ὅμοιον ὡς τὸν ὅμοιον, führt Aristoteles am Anfang des zweiten Capitels (1155 A, 34) mit einem φασὶν an. Aristoteles fährt fort (ib. lin. 35): οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοὺς τοιούτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι. Der Gang der Betrachtung und selbst der Ausdruck ist der gleiche im Lysis, p. 215 C ff., wo daran erinnert wird, es habe Jemand das Gleiche dem Gleichen für ganz feindlich erklärt unter Berufung auf Hesiod's Worte:

> καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ
> καὶ πτωχὸς πτωχῷ.

Ferner sagt Aristoteles, (1155 B, 1), es werde hierüber auch naturphilosophisch (ἀνώτερον καὶ φυσικώτερον) geforscht, und führt mehrere Aussprüche solcher Art von Euripides und Heraklit an, die

zwar über den Inhalt des Lysis hinausgehen, aber doch grossentheils sehr bestimmt an denselben erinnern (*ἐρᾶν ὄμβρον γαῖαν ξηρανθεῖσαν*, cf. *ἐπιθυμεῖν ξηρὸν ὑγροῦ, . . . κενὸν πληρώσεως.* — *οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν*, cf. *τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως.* — *τὸ ἀντίξουν συμφέρον*, cf. *τῆς ἐπικουρίας ἕνεκα. . . . τροφὴν εἶναι· . . . ἀπολαῦσαι*). Was Aristoteles im Verfolg (c. 2) über das Verhältniss von *φιλία* und *ἀντιφίλησις*, und was er c. 9, p. 1159 A, 27 über *φιλεῖν* und *φιλεῖσθαι* sagt, erinnert an Lys. 212 B ff. In Cap. 10 finden sich besonders viele Anklänge an den Lysis. So p. 1159 B, 7: *οἱ δὲ μοχθηροὶ τὸ μὲν βέβαιον οὐκ ἔχουσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμένουσιν ὅμοιοι ὄντες*, cf. Lys. p. 214 C, D; p. 1159 B, 13: *πένης πλουσίῳ, ἀμαθὴς εἰδότι*, cf. Lys. p. 215 D; was p. 1159 B, 17 über die *ἐρασταὶ γελοῖοι* gesagt wird, erinnert an die Scenerie des Dialogs. Nicht leicht wird Jemand glauben, dass alle diese Anklänge zufällig seien. Doch ist Plato nicht genannt, noch auch nur angedeutet; das Zeugniss geht im besten Falle unmittelbar nur auf das Vorhandensein des Dialogs zur Zeit des Aristoteles. Hierfür gewinnen wir in der That eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit; denn dass der Dialog den Aristotelischen Stellen nachgebildet sei, lässt sich schon wegen der Verhältnisse des Gedankens und Ausdrucks an den beiderseitigen Stellen nicht wohl annehmen.

Protagoras. Aristoteles bekämpft in der Nikomachischen Ethik VII, 3, 1145 B, 23 die Ansicht des Sokrates, und zwar offenbar des historischen, dass das richtige Wissen vom Guten das gute Verhalten zur nothwendigen Folge habe, weil die *ἐπιστήμη* als das Mächtigste im Menschen nicht wohl irgend einer andern Gewalt unterliegen könne. Aristoteles gebraucht bei der Erwähnung dieser Ansicht das Imperfectum: *ὁ Σωκράτης ᾤετο, ἐμάχετο.* Im Dialog Protagoras (p. 352 B ff.; 360 D) wird dem Sokrates als Gesprächsperson eben diese Ansicht und zugleich die nämliche Begründung derselben beigelegt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass eben dieser Dialog dem Aristoteles eine Quelle seiner Kenntniss der Ansicht des historischen Sokrates war und die Form seiner Darstellung derselben in der Nikomachischen Ethik bedingte. Auch ist wahrscheinlich, dass Aristoteles Metaph. I, 2, 982 B, 30 die Worte des Simonides: *θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας* aus dem Protag. (p. 344 C)

entlehnt habe, so wie er die Worte des Polus Metaph. I, 1, 981 A, 4 aus dem Gorg. (p. 448 C), und die des Parmenides Metaph. XIV, 2, 1089 A, 4 aus dem Soph. (p. 237 A) entnommen zu haben scheint. Aber da diese Wahrscheinlichkeit erst auf der vorausgesetzten Echtheit des Dialogs beruht, so kann nicht auf dieselbe für eben diese Echtheit ein Beweis gegründet werden.

Euthydemus. De sophist. elenchis c. 20, p. 177 B, 12 zeigt Aristoteles, wie eine gewisse verfängliche Rede des Euthydemus mittelst richtiger Verbindung und Trennung zu lösen sei. Zu den Sophismen, die auf falscher *διαίρεσις* und *σύνθεσις* beruhen, gehöre auch der *λόγος* des Euthydemus: *ἆρ' οἶδας σὺ νῦν οὔσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις ἐν Σικελίᾳ ὤν*; — wo die doppelte Möglichkeit, das *νῦν* auf den Moment des Sehens oder auf den des Seins zu beziehen, einerseits die Täuschung, andrerseits ihre Auflösung bedinge. Im Dialog Euthydemus findet sich dieses Sophisma nicht vor. Aristoteles hat wahrscheinlich die historische Person selbst gemeint. Möglich bleibt jedoch auch die Annahme, dass er, aus dem Gedächtniss citirend, der Gesprächsperson des Dialogs irrthümlich jenen *λόγος* zugeschrieben habe. Aristoteles erörtert auch mehrere Sophismen, die in jenem Dialog vorkommen oder doch mit solchen, die sich dort finden, ganz nahe verwandt sind. So löst er namentlich c. 24, p. 180 A, 5 den Trugschluss auf: *ἆρ' ἐστὶ τοῦτο σόν; — ναί· — ἐστὶ δὲ τοῦτο τέκνον· σὸν ἄρα τοῦτο τέκνον*, ein Sophisma, welches mit dem im Euthyd. p. 298 E (*ὥςτε σὸς πατὴρ γίγνεται ὁ κύων*) wesentlich übereinkommt. Aristoteles bemerkt, dass die *σύνθεσις* von *σὸν* und *τέκνον* nur *κατὰ συμβεβηκὸς* bestehe: *ὅτι συμβέβηκεν εἶναι καὶ σὸν καὶ τέκνον, ἀλλ' οὐ σὸν τέκνον*. Ein anderes Mittel der Lösung von Sophismen gibt Aristoteles p. 181 A, 1 ff. an. Man solle erwägen, ob und in welchem Sinne aufgefasst anscheinend einander widerstreitende Aussagen auch wirklich in jeder Beziehung auf das Nämliche gehen (*ὅπως ἔσται τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ὡςαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ*). Dies erinnert an Euthyd. p. 293 B ff. und 295 B ff., wo Sokrates thatsächlich dem Euthydemus gegenüber so verfährt, indem er den anscheinenden Widerspruch, dass der Nämliche wissend und nichtwissend sei, durch Unterscheidung der Gegenstände des Wissens und des Nichtwissens und

der verschiedenen Zeiten löst und zwar mit ausdrücklicher Beziehung anf den Satz, es sei nicht möglich, dass irgend etwas eben das Nämliche, was es sei, auch nicht sei. Unter der Voraussetzung der Echtheit des Euthyd. müssen wir es für sehr wahrscheinlich halten, dass die betreffenden Stellen desselben dem Aristoteles vorschwebten; aber ein Beweis für die Giltigkeit dieser Voraussetzung selbst lässt sich aus den Aristotelischen Aeusserungen nicht führen.

Cratylus. Der logische Satz, den Aristoteles de an. III, 6 aufstellt: *ἐν οἷς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥςπερ ἓν ὄντων* (vergl. de interpr. c. 1), erinnert theils an Soph. p. 260 ff., theils an Cratyl. 431 B, ferner auch durch den Gegensatz der Ansicht an Crat. 385 B, C: *ὁ λόγος δ' ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον ὅλος μὲν ἀληθής, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; — οὔκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια.* Der das Gespräch leitende Sokrates lässt sich diese letztere Annahme nicht etwa nur vorläufig von Hermogenes zugeben, um *ex hypothesi* zu argumentiren, sondern hegt auch selbst die gleiche Ansicht, da er p. 430 D im eigenen Namen sagt: *τὴν τοιαύτην γάρ, ω ἑταῖρε, καλῶ ἔγωγε διανομὴν ἐπ' ἀμφοτέροις μὲν τοῖς μιμήμασι, τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς ὀνόμασιν, ὀρθήν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασι πρὸς τῷ ὀρθὴν καὶ ἀληθῆ.* Vielleicht hat Aristoteles eben diese Lehre berichtigen wollen. Aber diese Beziehung ist doch so unsicher, dass für die Prüfung der Echtheit des Cratylus die Aristotelischen Stellen kaum irgendwie in Betracht kommen können.

Es gibt unter den als Platonisch überlieferten Dialogen einige, für deren **Unechtheit** sich aus Aristotelischen Stellen eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen lässt. Wir rechnen hierher den Hippias major und auch — mit dem Frieden der Neuplatoniker und Hegelianer sei es gesagt — den Parmenides.

Hippias major. Gegen diesen Dialog begründet es (wie wir mit Suckow, S. 53 f., trotz Susemihl's Gegenrede, N. Jahrb. f. Phil. und Päd., Bd. 71, 1855, S. 640, urtheilen müssen (einen ganz entschiedenen Verdacht und fast schon für sich allein zureichenden Beweis der Unechtheit, dass Aristoteles Metaph. V, 29,

1025 A, 6, wo er von dem kleineren der unter dem Titel **Hippias** auf uns gekommenen Dialoge redet, den Ausdruck gebraucht: ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος. Hätte Plato (was freilich schon an sich ganz unwahrscheinlich ist) zwei Dialoge nnter dem Titel **Hippias** verfasst, so würden dieselben wohl sehr bald im Munde der Schüler gewisse feststehende Attribute znr Unterscheidung von einander erhalten haben, und von Aristoteles hätte nicht irgend einer derselben schlechthin als ὁ Ἱππίας bezeichnet werden können.

Parmenides. Nirgendwo citirt Aristoteles den Dialog **Parmen.** mit Nennung des Titels; nirgendwo erwähnt er auch nur Gedanken oder Ansdrucksweisen dieses Dialogs in einer solchen Art, dass eine Beziehung auf denselben mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen wäre. Zwar entspricht die schon oben (S. 150) bei der Untersuchung über den Theaet. angeführte Stelle Top. IV, 2, 122 B, 26 ff., wo Aristoteles die Platonische Definition der φορὰ als der Ortsbewegung (κατὰ τόπον κίνησις) der Kritik unterwirft, einigermassen der Stelle Parm. 138 C, und sogar etwas weniger nngenau, als der ähnlichen Stelle im Theaet. p. 181 C; jedoch geht die Aristotelische Anführung wohl nnr auf Synusien in der Akademie. Phys. I, 3, 187 A, 5, passt nur auf den Soph., nicht auf den Parm. Wie aber sollte Aristoteles einen Dialog ignorirt haben, der Probleme von fundamentalster Bedeutung in einer gerade an seine eigene Form der Darstellung derselben vielfach erinnernden Weise behandelt? einen Dialog, der die Nothwendigkeit, Ideen zu statuiren, darthnt, dieselbe gegen unverächtliche Einwürfe aufrecht erhält, und die Frage nach dem Verhältniss der Einheit der Idee zu der Vielheit der ihr zugehörigen Erscheinungen erörtert? In einem solchen Falle hat schon das Schweigen des Aristoteles Beweiskraft. Aber Aristoteles schweigt nicht bloss von dem, was der Parm. enthält, sondern er negirt mit dürren Worten, dass Plato jemals solche Untersuchungen angestellt habe, wie wir sie doch in dem Parm. vorfinden. Metaph. I, 6, 987 B, 13 heisst es von den Pythagoreern und von Plato: τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. Das Gewicht dieser Negation (welches ich selbst früher, in meiner Abhandlnng über die Platonische Weltseele, Rhein. Mus. f. Ph. N. F. Bd. IX, 1853, S. 66 nnterschätzt habe) kann nicht durch Vergleichung mit der

Stelle de gen. et corr. I, 2, 315 A, 29 aufgehoben werden, wo Aristoteles sagt: *Πλάτων . . . ἐσκέψατο . . . περὶ γενέσεως οὐ πάσης, ἀλλὰ τῆς τῶν στοιχείων· πῶς δὲ σάρκες ἢ ὀστᾶ ἢ τῶν ἄλλων τι τοιούτων, οὐδέν*, da doch Plato in der That hiervon im Tim. p. 73 ff. handelt; denn theils betrifft dies eine Frage von geringerer Bedeutung, so dass ein Uebersehen leichter erklärlich wäre, theils bestimmt Aristoteles im Folgenden seine Meinung näher dahin, dass mit Ausnahme des Demokrit keiner seiner Vorgänger etwas wissenschaftlich Bedeutsames darüber gesagt habe. Auch nicht durch Plat. Phileb. 15 B, worin Aristoteles noch kein *ζητεῖν* finden mochte. Je weniger sich aber bei Aristoteles Beziehungen auf den Parm. finden wollen, um so mehr lassen sich im Parm. Beziehungen auf den Aristoteles erkennen. Gewisse Bedenken, die in jenem Dialog gegen die Ideenlehre vorgebracht werden, kommen wesentlich mit Aristotelischen Einwürfen überein. Dies gilt insbesondere von einem Argument, welches als eines der entscheidendsten anzusehen ist, dem sogenannten „*τρίτος ἄνθρωπος*". Dieses findet sich in fast gleicher Weise bei Aristoteles (Metaph. I, 9, 990 B, 17 r. ö., vgl. Alex. Aphrod. z. d. St.; de soph. el. 22, 178 B, 36) und im Parm. (p. 132 A, B). Um den Sinn und das Gewicht desselben zu würdigen, müssen wir zuvörderst auf die Bedeutung der Platonischen Ideenlehre eingehen.

Die Platonische Idee ist das objective Correlat des subjectiven Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung Einzelobjecte erkannt werden, so durch den Begriff etwas Allgemeines, das zu allen diesen Einzelobjecten in Beziehung steht, woran sie alle gleichsam Antheil haben, das Wesen, das ihnen allen zukommt und ihre Verwandtschaft untereinander begründet; die Definition, die den Inhalt des Begriffs darlegt, ist die Angabe des Wesens, welches allen den Individuen gemeinsam ist, die in den Umfang des betreffenden Begriffs fallen. So erkennen wir z. B. durch die Wahrnehmung den einzelnen Menschen, durch den Begriff aber den Menschen überhaupt, das Wesen des Menschen, den Complex der wesentlichen Elemente, die jeder Mensch, um Mensch zu sein, in sich vereinigen muss. Wie die Individuen, so hat auch das ihnen gemeinsame Wesen objective Realität; das Objective aber spiegelt sich in dem erkennenden Subjecte wieder, und zwar so, dass jeder einzelnen Grundform der objectiven Realität eine bestimmte Grundform der subjectiven Auffassung entspricht, und

insbesondere dem Einzelobjecte das concrete Wahrnehmungsbild, dem Wesen aber der Begriff. Das allgemeine Wesen, sofern es den Individuen innewohnt, erscheint als zertheilt und mit Mängeln behaftet. Es hat z. B. jeder Mensch zwar Antheil an dem Wesen der Menschheit, aber dieses Wesen ist nicht in seiner Einheit und Vollendung in ihm. So zertheilt, ist das Wesen nicht die Platonische Idee. Wenn aber hinweggenommen würde, was die Individuität constituirt, die Vielheit der Erscheinung des Einen Wesens an verschiedenen Orten im Raum und zu verschiedenen Momenten in der Zeit, so dass alle die vielen Objecte, welche der nämlichen Species angehören, zu einem einzigen Objecte sich zusammenschlössen: so würde dieses frei sein von jenen Mängeln, vollkommen in seiner Art, raumlos und ewig; aber doch würde es nicht das Eine Absolute selbst sein, sondern nur eines von den vielen allgemeinen Dingen, nur die reine Darstellung eines bestimmten Species-Charakters neben anderen, von denen das Gleiche gilt. So in sich geeinigt, ist das Wesen die Platonische I d e e. Der P h a n t a s i e stellt dieses Eine, in seiner Art Vollendete, sich dar als das I d e a l. Das I d e a l ist ein subjectives Gebilde, das jedoch auf objectiven Momenten beruht. Objectiviren wir aber nun wiederum das Ideal gemäss der ihm im Subjecte eigenthümlichen Form, so stellt sich uns ein ideales Object dar, welches n e b e n und ü b e r den Einzelobjecten steht, z. B. ein Idealmensch neben und über den einzelnen Menschen, ein ideales Schönes, Wahres, Gutes neben den schönen, wahren, guten Einzelexistenzen, ein in seiner Art durchaus Vollendetes, als dessen unvollkommene Nachbilder alle demselben zugehörigen Individuen erscheinen müssen. Den Einzelobjecten i m m a n e n t kann dieses ideale Object n i c h t sein, da es selbst nunmehr unter der Form i n d i v i d u e l l e r Existenz vorgestellt wird; es existirt a n u n d f ü r s i c h, ewig sich selbst gleich, als das absolute P r i u s der entsprechenden Classe von Individuen. Andrerseits aber hat es doch wesentlich die Bedeutung, das A l l g e m e i n e zu sein, dessen Ort eben diese Individuen als seine Träger bilden; in ihm selbst sind alle die Mängel ausgetilgt, mit denen jede Einzelexistenz nothwendig behaftet ist, so dass nicht ohne Widerspruch die Individuität, welche die Phantasie ihm leiht, als die Form seiner realen Existenz gedacht werden kann. Das Schwankende zwischen der Form der I n d i v i d u i t ä t und der Form der A l l g e m e i n h e i t,

folglich auch zwischen einer Existenz *neben* und einer Existenz *in* den Einzelobjecten, welches aus dem Hineinspielen der Phantasie in die Arbeit des Gedankens folgt, haftet durchaus an Plato's Ideenlehre. Je mehr er der *Phantasie* Raum lässt, um so mehr prävalirt die *Individualisirung der Idee*; je mehr er der Reinheit des *Gedankens* zustrebt, um so mehr ihre Auffassnng unter der Form der *Allgemeinheit*. Das Verflochtensein des Gedankens mit der Phantasie, nicht etwa nur in der Weise der Darstellung für Andere, sondern in dem innersten Kern und Wesen der eigenen Speculation, ist für Plato so charakteristisch, dass, wenn dasselbe aufgehoben, und wenn mit dieser Aufhebung Ernst gemacht wird, das Platonische System als solches mit aufgehoben wird und zunächst in das Aristotelische übergeht. Zu der Macht der Phantasie sind, die Form der Transscendenz stützend, Motive ethischer und religiöser Art hinzugetreten. Aber auch die Entwickelung der Philosophie selbst forderte den Durchgang durch diese Stufe innerhalb des Hellenismus ebensowohl, wie jenseits des letzteren. Aristoteles hat die Ideenlehre durch Sonderung ihrer rein philosophischen Elemente von den poëtischen zu der Lehre von dem Wesen (οὐσία) als der *Form* (μορφή) des Stoffes (ὕλη) und der *Erfüllung* (ἐντελέχεια) der Anlage (δύναμις) umgebildet. In den Berichten des Aristoteles über die Platonische Ideenlehre prävalirt das Element der Transscendenz über das der Immanenz noch beträchtlich mehr, als wir dies in den meisten Platonischen Schriften finden. Der Grund dieser Thatsache scheint ein zweifacher zu sein. Theils nämlich musste, da die heterogenen Elemente im Platonismns vereinigt lagen, Aristoteles, der in Bezug auf die betreffenden logisch-metaphysischen Probleme den Standpunct der Immanenzlehre einnimmt, bei Plato noch mehr Hinneigung zu der entgegengesetzten Theorie finden, als diesem eignete, gleich wie der, welcher räumlich auf der einen Seite einer Bahn steht, schon die Mitte derselben der entgegengensetzten Seite nahe liegend erblickt. Dazu aber kommt anderntheils, dass in der That bei Plato selbst und den meisten seiner Schüler die Voraussetzung der transscendenten Existenz der Ideen, die anfangs, aus der poëtischen Anschauung herfliessend, eine unbestimmte und schwebende war, sich allmählich ganz in scholastischer Art zu einem philosophischen Dogma verfestigt zu haben scheint, an welches

sich eine Unzahl abstruser Grübeleien knüpfte. Aber eben dieses Element der Transscendenz, welches Aristoteles als Berichterstatter urgirt, sucht derselbe als Kritiker völlig aufzuheben. Gegen die Annahme, dass die Idee neben den Einzeldingen und getrennt von diesen an und für sich als eine Substanz existire, stellt er bekanntlich zahlreiche Argumente auf, und eins der schlagendsten von diesen ist der τρίτος ἄνθρωπος. Wenn die Idee neben den entsprechenden Einzelobjecten (παρὰ τοῖς αἰσθητοῖς), also z. B. der Idealmensch neben den einzelnen empirischen Menschen, substantiell existirte, also gleichfalls die Form der Einzelexistenz trüge, so würde sie mit den empirischen Objecten zusammen unter den nämlichen höheren Begriff fallen, also z. B. der Idealmensch und die übrigen Menschen unter den Begriff des Menschen überhaupt. Da nun die Ideenlehre auf der Voraussetzung beruht, dass jeder Begriff einer substantiellen Idee entspreche, so müsste es auch wiederum eine Idee geben, welcher dieser Begriff, der die Idee und die betreffenden Einzelwesen, z. B. den Idealmenschen und die empirischen Menschen, unter sich befasst, entspräche. Beruht, wie doch Plato will, alle Gleichartigkeit zwischen Individuen auf der Nachbildung eines gemeinschaftlichen Urbildes, so muss auch die Gleichartigkeit, welche zwischen dem Urbild und den ihm ähnlichen Individuen besteht, falls das Urbild in der Form der Individuität existirt, auf der Nachbildung eines ihm und den empirischen Individuen gemeinsamen Urbildes beruhen. Die nämlichen Gründe also, welche zur Annahme eines Urbildes der Menschheit neben den empirischen Menschen geführt haben, nöthigen auch dazu, neben jenem und diesen wiederum einen neuen, höheren Idealmenschen, also ein drittes Wesen, einen „dritten Menschen" zu statuiren, und so fort in's Unendliche. Da dies aber absurd ist, so muss die Voraussetzung selbst, die hierauf geführt hat, als falsch erkannt und aufgehoben werden; d. h. die Idee kann nicht neben den Einzelobjecten substantiell und individuell für sich existiren; der Begriff geht vielmehr auf das allgemeine Wesen, das den Individuen immanent ist.

Nicht die Urheber einer Theorie, sondern erst Antagonisten von grundverschiedener psychischer Organisation pflegen auf solche grundstürzende Einwürfe zu fallen. Meint man, dass Plato selbst, wohl gar in seiner früheren Jugendzeit oder doch in der soge-

nannten „Megarischen Periode", ehe es noch einen Aristoteles gab, dieses Argument gegen seine Ideenlehre ersonnen und in dem Parm., worin wir es (p. 132 A) vorfinden, niedergelegt habe: so müsste es sich auch fast eben so füglich denken lassen, dass etwa die Hauptargumente des Euemerus gegen die hellenische Götterlehre schon dem Homer und Hesiod bekannt gewesen oder gar von diesen selbst aufgefunden worden wären. Indess es sei! Plato habe die kritische That des Aristoteles anticipirt, und sei zugleich gegen eben diese Kritik so gewappnet gewesen, dass sie ihn in seiner Theorie nicht irre machte! Wird man aber den Aristoteles eines Plagiates bezichtigen wollen? Man muss dies unvermeidlich, wenn man den Parm. für echt hält; denn Aristoteles gibt auch nicht die leiseste Andeutung, dass er dieses Argument, auf welches er ein grosses Gewicht legt, von Plato selbst entnommen habe. Vielleicht stimmt diese Bezichtigung zu dem Charakterbilde, welches sich Suckow von Aristoteles entworfen hat, aber gewiss nicht zu dem wirklichen Charakter des Philosophen. Heimliche Aneignung fremder Schätze pflegt auch in der Sphäre des geistigen Lebens eher ein Laster des Armen, als des Reichen zu sein, und den Reichthum des Aristoteles, wenigstens an kritischen Bemerkungen, wird doch Niemand bezweifeln wollen. Dazu kommt, dass Plato, wenn er selbst den Einwurf gefunden und veröffentlicht hätte, nicht unterlassen haben könnte, mindestens in seinen Synusien auch die Widerlegung desselben zu versuchen. Mit einer blossen Wiederholung des Einwurfs hätte dann aber Aristoteles nicht hoffen können auf die Anhänger der Platonischen Lehre Eindruck zu machen; er musste die Nothwendigkeit erkennen, auf Plato's Widerlegungsversuch einzugehen und denselben als untriftig zu erweisen. Nichts hiervon geschieht. Den ethischen Charakter des Aristoteles preiszugeben, mag Einigen leicht werden; aber wird man auch glauben wollen, dass er sich im logischen Verfahren eine so schlimme Blösse gegeben habe? —

Alles kommt in das richtige Geleise, wenn wir den Dialog Parm. später sein lassen, als die Aristotelischen Aeusserungen, und ihn als eine Entgegnung auf diese auffassen. Der Aristotelische Einwurf wird zwar dort nicht direct widerlegt, und es mochte auch schwer sein, eine triftige Antwort darauf zu finden; aber es wird indirect die Nothwendigkeit dargethan, das Eine und das

Viele im Verein anzunehmen und so das Sein und Nichtsein zu vermitteln, d. h. Ideen und Gemeinschaft derselben untereinander und mit Nichtideellem zu statuiren (wenn anders so und nicht im skeptischen Sinne der zweite Theil des Parm. zu verstehen ist). Vom Platonischen Standpuncte aus war eine Antwort von jener Art nothwendig, und wir dürfen wohl in dem Parmen. die wirklich aufgestellte Entgegnung erkennen. Ja, es scheint sogar eine Andeutung dieser Beziehung auf den Aristoteles nicht zu fehlen. Es scheint, dass man eine Namensgleichheit zu diesem Zwecke verwendet habe. Der junge Mann, welcher dem gereiften Denker Parmenides antworten und sich also durch ihn von der Nothwendigkeit der Annahme der Ideen (oder auch von der Unsicherheit aller dogmatistischen Lehren, folglich auch der antiideologischen) überführen lassen muss, trägt den Namen *Aristoteles.* Natürlich ist darunter nicht der Philosoph zu verstehen, sondern ein gleichnamiger Athener von etwas jüngerem Alter, als Sokrates, und es wird (Parm. 127 D) angegeben, dass derselbe später einer der dreissig oligarchischen Gewalthaber geworden sei. Aber füglich konnte man absichtlich auf diese Weise an den Philosophen erinnern. Recht wohl könnte insbesondere die Stelle p. 135 C, D, wo gesagt wird, dass Sokrates bereits mit Aristoteles über die Ideenlehre verhandelt habe, auf Verhandlungen des Plato mit Aristoteles oder auch der älteren Platoniker mit den Aristotelikern bezogen werden. In ähnlicher Weise lässt Schiller im „Tell" einen *Johannes Müller* glaubwürdige Kunde von einem historischen Ereigniss bringen. Auch Plato hat es nicht verschmäht, der Namensgleichheit eine gewisse Bedeutung beizulegen; in diesem Sinne lässt er den Gesprächsleiter in den dem Theaet. zugehörigen Dialogen seine Fragen ausser an den Theätet, der als besonders befähigt erscheint, auch an den gleichfalls nicht unbefähigten jüngeren Sokrates richten, an den letzteren ausdrücklich auch um seines Namens willen, und so mag Plato selbst mitunter in den akademischen Synusien verfahren sein, an denen bekanntlich ein jüngerer Sokrates thatsächlich Theil genommen hat. Wer die Beziehung des Parm. auf Aristotelische Einwürfe nicht zugibt, kann füglich die Namensgleichheit für zufällig halten. Es lässt sich nicht aus derselben zu Gunsten der hier aufgestellten Ansicht ein Beweis führen. Sofern aber diese Ansicht, auf die oben aufgestellten Beweise gestützt, bereits voraus-

gesetzt wird, so kann man kaum umhin, dann auch die Namensgleichheit für beabsichtigt zu halten.

Nun lässt sich die Frage aufwerfen, ob, falls der Parm. eine Entgegnung auf die Aristotelische Bekämpfung der Ideenlehre enthält, er dennoch vielleicht von Plato verfasst sei, nämlich in dessen höchstem Lebensalter, als bereits sein hochbegabter Schüler ihm die Haupteinwürfe schriftlich oder mindestens mündlich vorgelegt hatte. An sich wäre dies wohl denkbar. Zu den allerspätesten Dialogen würden wir den Parm., falls er echt wäre, schon wegen der Form, welche in ihm die Ideenlehre hat, rechnen müssen; denn diese Form ist derjenigen, die in den Aristotelischen Berichten erscheint, ganz nahe verwandt und muss somit, sofern sie überhaupt dem Plato angehört, seinen letzten Lebensjahren zugeschrieben werden. Warum sollte in einem Dialog aus dieser Zeit Plato nicht auch einen Einwurf berücksichtigt haben, den einer seiner ausgezeichnetsten Schüler gegen seine Theorie gerichtet hatte? Auch Aristoteles konnte dann füglich, ohne dass ihn ein ethischer Vorwurf träfe, jenes Argument gegen die Ideenlehre als sein Eigenthum veröffentlichen. Aber schon der Umstand muss Bedenken erregen, dass Plato sonst nie (namentlich nicht im Protag. und Lach.) den Sokrates schon in jugendlicherem Alter im Besitz der Ideenlehre sein lässt. Ferner würde Aristoteles, falls der Parm. eine wesentlich gegen ihn selbst gerichtete Schrift Plato's wäre, dann gerade am wenigsten denselben unberücksichtigt gelassen, sondern die Art, wie dort seinen Einwürfen begegnet wird, einer eingehenden Kritik unterworfen haben. Dazu kommt, dass es dann ganz unmöglich wäre, dass Aristoteles die oben citirten Worte (Metaph. 1, 6): *ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν* geschrieben hätte, man müsste denn annehmen wollen, die Aristotelische Metaph. oder doch das erste Buch derselben sei vor dem Platonischen Parm. verfasst worden; aber selbst diese sehr gewagte Annahme würde doch wiederum nicht zum Ziele führen, weil Aristoteles dann gewiss in späteren Schriften auf die Streitfrage zurückgekommen wäre und nachträglich auf die Erörterungen im Parm. geantwortet hätte. So bleibt uns nur übrig, diesen Dialog für unecht, und von einem Platoniker zur Entgegnung auf Einwürfe wider die Ideenlehre, und darunter wesentlich auch auf Aristotelische, verfasst zu halten.

Die Bekämpfung der Ansicht (p. 132 B ff.), dass die εἴδη blosse νοήματα seien, möchte auf eine Zeit deuten, in welcher bereits der Stoicismus bestand (nicht auf Antistenes, der die Ideen für „leere Einfälle" hielt). Dass das hypothetische Verfahren im Parm. anders bestimmt und geübt werde, als in allen anderen Platonischen Schriften (insbesondere in Rep. und Phaedo), habe ich schon in meiner Schrift: „System der Logik und Geschichte der log. Lehren", Bonn 1857, S. 392 bis 394, bemerkt, damals jedoch noch unter der Voraussetzung der Echtheit des Dialogs. Das disserere in utramque partem, das wir in der zweiten Hälfte des Parm. vorfinden, scheint auf die mittlere Akademie (seit Arcesilaus) zu deuten, kann jedoch auch füglich von einem Gliede der älteren Akademie geübt worden sein; andrerseits aber kann der Dialog, der die dialektische Prüfung der Hypothesen als den Weg zur Erkenntniss der Wahrheit (p. 136 C; D, E) betrachtet, mindestens nicht der Culminationsperiode des akademischen Skepticismus angehören; sondern er muss entweder nach, oder vor derselben verfasst worden sein. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere, weil die Motive, einen Dialog von dieser Form und diesem Inhalt zu verfassen, zumeist in der nächsten Zeit nach dem Tode Plato's wirken mussten.

Mit dem, was sich aus Aristoteles erschliessen lässt, ist nun das **Zeugniss späterer Schriftsteller** zu verbinden.

In der Rede des **Isokrates** an den König Philipp von Macedonien finden sich (p. 84. ed. Steph.) die Worte: *ὁμοίως οἱ τοιοῦτοι τῶν λόγων ἄκυροι τυγχάνουσιν ὄντες τοῖς Νόμοις καὶ ταῖς Πολιτείαις ταῖς ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναις*. Hieraus glaubt Suckow (Form der Platon. Schriften, S. 103 ff.) einen Beweisgrund für seine Ansicht entnehmen zu können, dass die beiden Schriften: de Republ. und: Leges zwei verschiedenen Verfassern beigelegt werden müssen. Seine Deduction gründet sich auf den Pluralis: *σοφισταί*, wornach von mehreren Verfassern die Rede sei; da nun andere politische Schriften von jener Art aus der Zeit bis kurz nach Plato's Tode uns nicht bekannt seien und auch schwerlich existirt hätten, (zum mindesten nicht solche, von denen Philippus hätte wissen mögen, an den doch Isokrates die Rede richte), so müssen, meint Suckow,

die Rep. und die Leges gemeint sein; mithin müsse eine dieser beiden Schriften, und dann gewiss die Leges, dem Plato abgesprochen werden. Es bedarf jedoch kaum einer ausführlichen Widerlegung dieser sehr schwachen Argumentation. Der Plural findet sich bei Isokrates auch in der Bezeichnung der Schriften. Es heisst nicht nur: ὑπὸ τῶν σοφιστῶν, sondern auch: τοῖς Νόμοις καὶ ταῖς Πολιτείαις. Trägt nun zwar die eine von jenen beiden für Platonisch geltenden Schriften, nämlich die Νόμοι, einen Titel in der Pluralform, so heisst doch die andere im Singular: Πολιτεία, und der Plural dieses Wortes würde ja auch gar nicht zu ihrer Bezeichnung dienen können. Halten wir uns also ganz genau an den Ausdruck des Isokrates, so legt derselbe keineswegs zwei Schriften, sondern mehrere, verschiedenen Verfassern bei, und nichts hindert uns, anzunehmen, dass er von zweien aus dieser grösseren Zahl, nämlich von den auf uns gekommenen Leges und der Rep., einen und den nämlichen σοφιστής, nämlich den Plato, für den Verfasser gehalten habe. Wäre nun wahr, was Suckow meint, dass andere politische Schriften von philosophischer Tendenz damals noch nicht existirt hätten, so hätte sich Isokrates wohl dennoch des Pluralis bedienen können, weil es ihm hier nicht um das Urtheil über den Werth zweier bestimmter Schriften, und solcher, die Philippus sämmtlich hätte kennen müssen, sondern einer ganzen Classe möglicher Schriften zu thun war, die er zunächst durch jene beiden (Platonischen) repräsentirt fand. Indess brauchen wir gar nicht einmal den Plural so zu fassen, sondern können ihn ganz buchstäblich nehmen; denn es ist unrichtig, dass wir von gar keinen anderen zur Zeit des Isokrates schon existirenden Schriften jener Art wüssten. In dieser Hinsicht hat schon Susemihl (Neue Jahrb. f. Ph. und Päd., Bd. 71, S. 699) das Richtige erwidert, der als „Sophisten", an welche nebenbei gedacht werden könne, Phaleas den Chalcedonier, Hippodamus von Elis und Protagoras nennt. Aristoteles bezeugt Pol. II, 7 init., dass es zu seiner Zeit manche politische Theorien (und offenbar in Schriften niedergelegte) gegeben habe, die sich jedoch sämmtlich mehr, als die Platonischen, an das Bestehende anschlössen. Die ἀντιλογικὰ des Protagoras bezeichnet Diog. L. III, 37 nach Aristoxenus und III, 57 nach Phavorinus als Quelle der Platonischen Rep. Dieses Urtheil mag viel Unwahres enthalten, aber es zeugt

doch glaubwürdig für einen wenigstens partiell politischen Inhalt jener Protagoreischen Schrift. (Die Identität dieser Schrift mit der von Plato im Theaet. erwähnten *Ἀλήθεια*, wie auch mit den *Καταβάλλοντες* hat J. Bernays im Rhein. Mus., N. F., VII, S. 464 genügend erwiesen.)

Von den späteren Zeugen wäre zunächst **Theopomp von Chios**, ein Schüler des Isokrates, zu nennen, von dem uns Athenäus (XI, p. 508 C, D) eine Aeusserung über die Platonischen Dialoge erhalten hat, wenn wirklich in dieser (wie Suckow S. 115 ff. meint) ein Zeugniss über die Echtheit oder Unechtheit, und nicht vielmehr nur ein Urtheil über den Werth der Schriften und über die Quellen Plato's enthalten wäre. Die Worte lauten: *καὶ γὰρ Θεόπομπος ὁ Χῖος ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς· τοὺς πολλούς, φησί, τῶν διαλόγων αὐτοῦ ἀχρείους καὶ ψευδεῖς ἄν τις εὕροι, ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους, ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κἀκ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου.* Die Worte: *ἀλλοτρίους δὲ* versteht nun Suckow (indem er mit einer grammatisch nicht zu rechtfertigenden Construction nach *δὲ* ein Kolon setzt) so: „dem Platonischen Geiste fremdartig, weil in der That von ganz anderen Sokratikern oder deren Schülern verfasst". Der offenbare Sinn der Stelle, dass nämlich Plato's Dialoge grösstentheils werthlos und noch dazu nach ihrem Hauptinhalt aus den Werken Anderer entlehnt seien, wird durch diese Deutung völlig entstellt. Schon Suckow selbst hat (S. 117) bemerkt, dass nach derselben der Rhetor, statt den Plato mit dem Vorwurf unpraktischer und irrender Speculation zu belasten, diesen davon vielmehr nach Möglichkeit zu entlasten gesucht hätte, und zwar auf Kosten anderer Sokratiker und darunter auch des von ihm sonst doch dem Plato vorgezogenen Antisthenes. Was Sukkow sich selbst antwortet, ist schwach. Das Richtige liegt nahe und wird auch von Susemihl (N. Jahrb. 71, S. 636 f.) ausgesprochen, der in dem Ausdruck: *ἀλλοτρίους* die Anschuldigung des Plagiates erkennt.

Dass eine von Proclus (zum Tim. p. 24) uns überlieferte Aussage des **Krantor von Soli**, Plato habe eine ägyptische Quelle für seine Erzählung von den alten Athenern und Atlanti-

nern zugestanden, nicht zum Beweise für die Unechtheit des **Critias** verwandt werden könne, wie auch, dass die Aeusserung des Diog. L. III, 38 über die Jugendlichkeit des Gegenstandes, von dem der **Phaedrus** handle, nicht durch die folgenden Worte (*Δικαίαρχος δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς γραφῆς ὅλον ἐπιμέμφεται ὡς φορτικόν*) als ein Urtheil bezeugt werde, das auch schon **Dikäarch** gefällt habe, hat **Susemihl** (Jahrb. Bd. 71, S. 703) gegen **Suckow** (S. 158 ff.) richtig nachgewiesen. Aus den erhaltenen Aeusserungen des **Krantor** und des **Dikäarch** ergibt sich mit Sicherheit nur, dass jenem die Platonische **Rep.** und mindestens noch der **Tim.** (jedoch wohl auch der **Critias**) als Platonische Schriften vorlagen, und dass dieser den **Phaedrus** kannte. Die Aeusserung des **Aristoxenus** (bei Diog. L. III, 37) über die **Rep.**, dieselbe sei fast ganz aus einer Schrift des Protagoras geflossen (was ihm **Phavorinus** nachgesprochen hat, Diog. L. III, 57), ist, als Zeugniss für die Echtheit der **Rep.** betrachtet, neben dem Aristotelischen bedeutungslos.

Der Stoiker **Persäus**, nach D. L. VII, 36 ein unmittelbarer Schüler des Zeno, sagt bei D. L. II, 61, dass **Pasiphon von Eretria** der Verfasser der meisten unter den sieben Dialogen sei, die man dem Aeschines zuschreibe, und dieselben (betrügerisch) unter dessen Schriften gebracht habe; auch mehrere des Antisthenes und die (unechten) der andern (Sokratiker) habe er angefertigt. Unter den sieben dem Aeschines zugeschriebenen Dialogen, wovon nicht alle, aber doch die meisten durch Pasiphon ihm untergeschoben sein sollen, versteht Diog. L. die gemeinhin für echt geltenden, im Gegensatz zu den unmittelbar vorher von ihm erwähnten eingangslosen (*οἱ καλούμενοι ἀκέφαλοι*), die gar nicht einmal in der Sokratischen Manier gehalten und auch nach gangbarem Urtheil unecht seien; er will also sagen, dass selbst von jenen sieben besseren Dialogen doch noch die meisten nach des Persäus Angabe unecht seien. Warum hier (nach **Welcker** im Rhein. Mus. II, S. 402, dem **K. F. Hermann** beistimmt, Plat. Ph., S. 585) ein Missverständniss obwalten und Persäus vielmehr von den *ἀκεφάλοις* gesagt haben soll, dass die meisten derselben unechte, durch Pasiphon verfertigte und untergeschobene Schriften seien, vermag ich nicht abzusehen. Dass auch der unechten Dialoge nach Suidas sieben waren, begründet höchstens

eine gewisse Möglichkeit, aber noch durchaus keine Wahrscheinlichkeit einer Verwechselung. Dass ein Fälscher, wie Pasiphon der Eretrier, der den lebendigen Traditionen noch sehr nahe stand, von der Manier der Sokratiker so auffallend abgewichen sei, ἀκεφάλους zu schreiben, ist wenig glaublich; noch weniger aber wohl, dass dann Persäus in seiner verwerfenden Kritik auf halbem Wege stehen geblieben sei und nicht auch die Unechtheit der übrigen ausgesprochen oder dass Diogenes dies gerade zu sagen unterlassen habe. Jene Vermuthung ist demnach nicht zu billigen. Wäre sie richtig, so würde dies (wie Susemihl, Jahrb., Bd. 71, S. 704 mit Recht bemerkt) die Autorität der Angabe des Persäus sehr vermindern, weil dieser dann manche unechte Dialoge fälschlich für echt gehalten hätte. Da sich aber jene Vermuthung als eine nichtige erwiesen hat, so tritt das Zeugniss des Persäus wieder in das ihm gebührende Recht ein. Wahrscheinlich hatte sich durch lebendige Tradition in den Schulen der Sokratiker noch die Kunde von den echten Schriften der Gründer dieser Schulen erhalten, und man war wohl eben hierdurch noch Unechtes fern zu halten befähigt; in dem Masse aber, wie jene Tradition erstarb, konnten Unterschiebungen erfolgen. Dass schon unmittelbar oder sehr bald nach dem Tode der nächsten Schüler des Sokrates Fälschungen versucht worden seien und die Geltung echter Schriften erlangt hätten, ist wenig wahrscheinlich; um die Zeit aber, da zuerst solche Betrügereien mit einiger Aussicht auf Erfolg unternommen werden konnten, trat zugleich auch eine starke Versuchung dazu ein, indem nämlich die Bibliotheken zu Alexandrien und Pergamus nicht lange nach dem Tode Alexanders des Grossen gegründet und von denselben für Werke der grossen Autoren der classischen Zeit hohe Preise gezahlt wurden. Eben zu dieser Zeit lebte Pasiphon der Eretrier. Ist nun unter den „andern" Sokratikern, denen dieser nach dem Zeugniss des Persäus Schriften untergeschoben hat, auch Plato zu verstehen, so dürfen wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit einige von denjenigen Dialogen der Platonischen Sammlung, welche wir aus inneren Gründen für unecht erklären müssen, und die doch, obschon von Aristoteles nicht erwähnt, bereits dem Aristophanes von Byzanz für echt galten, (wie namentlich den Minos und vielleicht auch den Euthyphro) auf eben diesen Pasiphon zurückführen.

Dass sich in der That an die Gründung jener **Bibliotheken** vielfacher Betrug geknüpft habe, bezeugt **Galenus** in der (von K. F. Hermann S. 575, Anm. 126, und von Suckow S. 163, Anm. 2 citirten) Stelle ad Hippocr. de nat. hom. I, 42: *πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει βιβλίων φιλοτιμηθέντας, οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα· λαμβάνειν δ' ἀρξαμένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς σύγγραμμα παλαιοῦ τινος ἀνδρός, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον.* Der zweite Theil dieser Aussage stützt sich ohne Zweifel auf cine Reihe von Thatsachen, die füglich dem Galenus bekannt sein konnten. Der erste Theil derselben freilich, dass früher überhaupt noch keine Fälschungen vorgekommen seien, beruht schwerlich auf einer so umfassenden historisch-kritischen Untersuchung, wie sie (ein äusserst zeitraubendes und schwieriges Geschäft!) hätte angestellt werden müssen, um denselben wissenschaftlich zu sichern; die Forderung aber, nicht ohne eine solche Untersuchung jene Antithese niederzuschreiben, überschreitet das Mass der Gewissenspflichten, woran sich die sorgsamsten Schriftsteller der Galenischen Zeit und vielleicht des gesammten Alterthums gebunden glauben mochten. Uns genügt es aber auch vollkommen, für die Häufigkeit der Fälschungen aus jenem Motiv ein glaubhaftes Zeugniss in dieser Stelle zu finden. Die Consequenzen, die sich hieraus ergeben, hat mit anerkennenswerther Sorgfalt Suckow (S. 163 ff.) gezogen, indem er zugleich die Grundsätze des Verfahrens der Bibliothekare zu ermitteln sucht. Zu den wichtigsten Consequenzen gehört, dass Hermann's Satz (Plat. Ph., S. 411) verworfen werden muss, es habe bei dem augenscheinlich traditionellen Charakter der Angaben und der kritischen Bemerkungen des Diog. L. und des Athenaeus jedes Gespräch, dessen sie ohne den Zusatz, dass Zweifel dagegen bestehen, erwähnen, schon darum die Präsumtion der Echtheit für sich. Ein solches Gespräch hat vielmehr (falls nicht ein Bürge aus der Zeit vor der Gründung der Bibliotheken genannt wird) nur die Präsumtion für sich, dass es an die Bibliotheken vergleichsweise früh gelangt sei, da man später vielleicht die Kataloge als geschlossen ansehen und neu vorgelegte Werke auf Grund derselben anzweifeln oder verwerfen mochte; ob es aber als ein echtes oder als ein untergeschobenes Werk an die Bibliotheken gekommen sei, ist völlig ungewiss.

Welche Werke es waren, die in der ersten Zeit von den Bibliotheken als echte oder doch als möglicherweise echte Schriften Plato's aufgenommen wurden, würden wir, wenigstens in Betreff der Alexandrinischen Bibliothek, bestimmt und vollständig wissen, wenn es Diog. L. (III, 61, 62) gefallen hätte, nicht nur die fünf Trilogien der *ἔνιοι, ὧν ἐστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικός*, anzugeben, sondern auch die von denselben *καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως* gestellten Werke einzeln zu nennen. Dass nämlich die Statuirung jener fünf Trilogien und nicht bloss die Eintheilung in Trilogien überhaupt, von Diog. auf den **Aristophanes** mitbezogen wird, ist trotz Suckow's Zweifel unzweifelhaft; das Subject zu *τιθέασιν* in der Verbindung: *εἰς τριλογίας ἕλκουσι τοὺς διαλόγους καὶ πρώτην μὲν τιθέασιν*, kann kein anderes sein, als das zu *ἕλκουσιν*, mithin die *ἔνιοι*, worunter auch Aristophanes. Anderenfalls würde Diog. gesagt haben: *τιθέασί τινες αὐτῶν*. Die Trilogien sind:

1. Rep., Tim., Critias ;
2. Soph., Politicus, Cratylus ;
3. Leges, Minos, Epinomis ;
4. Theaet., Euthyphro, Apologia;
5. Crito, Phaedo, Epistolae.

Von diesen fünfzehn Werken (die Epist. als Einheit gezählt) haben wir acht theils zweifellos, theils mit Wahrscheinlichkeit durch Aristoteles bezeugt gefunden: Rep., Tim., Soph., Polit., Leges, Theaet., Apol., Phaedo; für die übrigen sieben ist das angeführte Zeugniss des Aristophanes das früheste.

Nach der vorhin gegebenen Ausführung ermangelt dieses letztere Zeugniss, sofern es für sich allein steht, einer strengen Beweiskraft durchaus und kann auch nicht einmal eine entschiedene Präsumtion für die Echtheit begründen. Dass Critias, Cratylus, Minos, Epinomis, Euthyphro, Crito und einige Briefe ungefähr ein Jahrhundert nach Plato's Tode bereits existirten, und dass sie auf der Bibliothek zu Alexandrien als echte Werke Plato's galten und aufbewahrt wurden, folgt aus der angeführten Stelle bei Diog. L.; aber ob dieselben echt seien oder alte Fälschungen, muss dahin gestellt bleiben, so lange es sich nicht anderweitig nachweisen lässt, und da etwaige spätere Zeugnisse wohl überhaupt keine grössere Beweiskraft haben können, so

sind wir bei dieser Untersuchung wesentlich auf innere Gründe angewiesen.

Höheren Werth hat das Zeugniss des Aristophanes als ein ergänzendes in denjenigen Fällen, wo nicht zweifellos feststeht, ob Aristoteles an gewissen Stellen auf eine der unter Plato's Namen uns erhaltenen Schriften Bezug nehme, und ob, sofern dies der Fall ist, er sie für eine Schrift Plato's halte. Falls beides schon an sich wahrscheinlich ist, so wird durch das Zeugniss von dem Vorhandensein der Schrift in einer nicht viel späteren Zeit und von ihrer damaligen Anerkennung als einer Platonischen das Mass jener Wahrscheinlichkeit noch beträchtlich erhöht. Möglich bleibt zwar, dass ein Späterer ein solche Schrift gerade im Anschluss an Aristotelische Stellen verfasst und dem Plato untergeschoben habe; hierüber lässt sich zuletzt nur nach inneren Gründen entscheiden. Noch bedeutender ist der Gewinn aus späteren Zeugnissen dann, wenn feststeht, dass Aristoteles auf eine der noch vorhandenen Schriften Bezug nimmt, besonders wenn er dieselbe auch unter ihrem Titel nennt, aber doch aus der Aristotelischen Stelle an und für sich noch nicht mit Gewissheit hervorgeht, dass Plato als der Verfasser gedacht werden müsse. Es ist in dieser Beziehung zu fragen, in wiefern es möglich oder wahrscheinlich sei, dass man eine von einem andern Sokratiker verfasste und veröffentlichte Schrift später als ein Platonische angesehen habe.

Diese Untersuchung aber hat eine allgemeinere Beziehung. Sie ist nicht bloss auf die Combination der Aristotelischen Zeugnisse mit denen des Aristophanes zu richten, sondern auch mit denen der Späteren, namentlich des Thrasyllus, dessen Urtheil über die Echtheit der Platonischen Dialoge, und dessen Anordnung derselben bekanntlich Diog. L. vollständig mittheilt. In diesem allgemeineren Sinne ist sie von Susemihl (Jahn's Jahrb., Bd. 71, S. 635 ff.) geführt worden, nachdem Suckow (S. 47 f.; 49 ff.; 115 ff.; 158 ff.) zwar ganz mit Recht zuerst die Aristotelischen Zeugnisse für sich allein geprüft, hernach aber die Möglichkeit, an gewissen Aristotelischen Stellen die Bezugnahme auf Platonische Schriften durch Combination späterer Zeugnisse mit eben jenen Stellen zu einer höheren Wahrscheinlichkeit zu erheben, zu wenig erwogen hatte. Finden wir nämlich bei Aristoteles eine Bezugnahme auf eine Schrift, deren Verfasser er

nicht nennt, und wird die nämliche Schrift von Späteren als Platonisch bezeugt, so dürfen wir im Allgemeinen mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch Aristoteles dieselbe als ein Werk des Plato gekannt habe; doch bedarf es hierbei jedesmal der Erwägung der Eigenthümlichkeit der betreffenden Schriften, da eine ausnahmslose Giltigkeit jener Regel sich nicht mit Sicherheit voraussetzen lässt. Dass eine Uebertragung einer Schrift eines andern Sokratikers auf Plato in der nächsten Zeit nach Plato's Tode oder gar schon vor demselben wohl überhaupt nicht stattfinden konnte, behauptet Susemihl (S. 636) gewiss mit Recht. Nach der Gründung der Bibliotheken zu Pergamus und Alexandrien mag wohl mitunter auch diese Art des Betruges versucht worden sein; doch war dann offenbar die Wahrscheinlichkeit des Erfolges weit geringer, als bei eigens in betrüglicher Absicht verfassten Schriften, falls nur diese möglichst die Platonische Weise wiedergaben. War nämlich eine Schrift der letzteren Art den Bibliothekaren oder andern Gelehrten, die man fragen konnte, nicht bekannt, so konnte hierin noch kein zwingender Beweis ihrer Unechtheit gefunden werden, und es war eine löbliche Vorsicht, wenn man lieber Zweifelhaftes mitaufnehmen, als möglicherweise Echtes zurückweisen und dadurch voraussichtlich dem allmählichen Untergange preisgeben wollte. Echte Schriften anderer Sokratiker aber mussten doch wohl auch unter den Namen der wirklichen Verfasser an die Bibliotheken kommen und waren auch in den Schulen der Sokratiker und ihrer Nachfolger schwerlich so unbekannt geworden, dass sich die Wahrheit nicht hätte erkunden lassen; zudem lagen hier in dem Inhalt und in der Composition Kriterien, welche zwar nicht mit der höchstmöglichen Strenge angewandt worden sein mögen, aber doch auch gewiss nicht ganz vernachlässigt worden sind. Daher konnten solche Schriften nicht leicht durch einen in betrüglicher Absicht veranlassten oder auch zufällig entstandenen Irrthum unter die Platonischen kommen. Nur bei einem ungewöhnlichen Zusammentreffen besonderer Umstände mag zuweilen dieser Fall eingetreten sein. Wenn es z. B. Schriften von Plato's Bruder Glauko gab, und diese in den äusserlich zumeist auffallenden Zügen gewissen Platonischen ähnlich waren, so konnte sich wohl die eine oder andere derselben gleich anfangs oder später unter die Platonischen verirren, und es mochte vielleicht

auch mit Absicht ein solches Verhältniss zu einem Betruge benutzt werden. Von dem Clitopho ferner ist es nicht unwahrscheinlich, dass derselbe, zur Platonischen Zeit von einem Gegner Plato's verfasst, hernach irrthümlicherweise unter die Schriften Plato's gerathen ist.

Machen wir von diesen Grundsätzen zunächst auf das Zeugniss des Aristophanes Anwendung, so finden wir besonders die Echtheit der Apolog. durch dasselbe zu vollerer Sicherheit erhoben. Dass Aristoteles, wo er das Argument des Sokrates gegen Meletus erwähnt, sich dabei auf den Bericht in dieser Apol. stütze und in diesem Sinne implicite sich auf dieselbe mitbeziehe, ist sehr wahrscheinlich. Dass er diese Schrift als eine Platonische angesehen habe, lässt sich aus den betreffenden Stellen allein nicht erschliessen, so sehr auch innere Gründe auf Plato als den Verfasser hinweisen mögen. Combiniren wir aber das Zeugniss des Aristophanes für Plato mit der aus jenen Stellen sich ergebenden Wahrscheinlichkeit, dass die Apol. bereits dem Aristoteles vorlag, so können wir kaum an der Autorschaft des Plato zweifeln. Bei dem Cratylus wird das Aristophanische Zeugniss kaum irgendwie durch Aristotelische Stellen verstärkt. Bei den drei Dialogen: Theaet., Soph., Polit. ergab sich uns oben eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit, dass Aristoteles auf sie Bezug nehme, und zwar an Stellen, wo er Plato nennt oder doch der Zusammenhang die Beziehung auf Plato (zum mindesten entweder auf Plato oder auf Platoniker) fordert; sofern bei dem Soph. und Pol. noch ein Zweifel blieb, konnte dieser nur darauf gehen, ob Aristoteles überhaupt eine Schrift und nicht vielmehr (da er Praeterita gebraucht) mündliche Aeusserungen Plato's in seiner Schule meine. Die Wahrscheinlichkeit, dass in der That wenigstens eine Mitbeziehung auf die uns erhaltenen Schriften stattfinde, gewinnt durch das hinzutretende Zeugniss des Aristophanes für deren Echtheit noch einen nicht unbeträchtlichen Zuwachs. Den Phaedo nennt Aristoteles, ohne ihn ausdrücklich dem Plato zuzuschreiben; aber der Zusammenhang weist doch, wie sich uns oben gezeigt hat, so entschieden auf Plato, dass es der Bestätigung kaum noch bedarf, die in dem Zeugniss des Aristophanes liegt. Für die drei umfangreichsten Schriften: Rep., Tim., Leges ist vollends das Zeugniss des Aristoteles, das zugleich diese Schriften unter ihrem Titel und Plato als ihren Verfasser

nennt, ein so bestimmtes, dass wir zu seiner Deutung keiner Hilfe durch spätere Zeugnisse bedürfen, während zugleich, wenn seine Giltigkeit (etwa hinsichtlich der Leges) begründeten Zweifeln unterliegen sollte, diese durch Berufung auf den Zutritt späterer Zeugen nicht gehoben oder auch nur gemindert werden könnten.

Nach chronologischer Folge ist das nächste Zeugniss das des **Panaetius** bei Diog. L. II, 64: *πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι λέγει τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου· τοὺς δ' ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.* Höchst wahrscheinlich hat Panätius nur sagen wollen, dass bloss von den erstgenannten Sokratikern echte Dialoge existirten, und nicht, dass alle damals existirenden Dialoge, die ihren Namen an der Spitze trugen, echt seien; vielleicht hatte er bestimmte Verzeichnisse im Auge, vgl. Diog. L. II, 85. Die Aussage ist übrigens zu allgemein gehalten, als dass wir für unsere Untersuchung Gewinn daraus schöpfen könnten. Ob die Athetese des Phaedo durch Panaetius (Anthol. IX, 358) den Sinn habe, dass dieser Dialog nicht von Plato verfasst worden sei, oder den, dass die Lehre, die derselbe enthalte, nicht eine echt Sokratische sei (wie Socher, S. 25, annimmt), oder vielleicht nur den, dass diese Lehre philosophisch nicht echt, d. h. nicht richtig und haltbar sei (wie sich nach Cic. Tusc. I, 32 vermuthen liesse), oder ob die ganze Nachricht falsch und etwa aus einem Missverständniss jener Stelle bei Cicero geflossen sei, ist ungewiss; der Platonische Ursprung des Phaedo aber ist jedenfalls schon durch die Aristotelischen Citate hinreichend gesichert.

Ebensowenig, wie jene Mittheilungen über Aussagen des Panaetius, gewähren uns einen beträchtlichen Gewinn die Zeugnisse **Späterer**, wie namentlich des Cicero, Dionysius von Halikarnassus und Plutarch, welche meist auf Dialoge gehen, wie Phaedo, Phaedrus etc., für die es neben den vollgenügenden älteren Zeugnissen neuer Beglaubigung nicht bedarf, und sofern sie andere Dialoge betreffen, für sich allein doch keine genügende Sicherheit zu gewähren vermögen. In gleichem Sinne gehen wir rasch vorüber an manchen vereinzelten, oft sehr anekdotenhaften Erzählungen, die zum Theil nicht ohne innere Wahr-

scheinlichkeit, aber sämmtlich zu ungenügend verbürgt sind, als dass Schlüsse, welche die Echtheit (oder auch die Zeitfolge) betreffen, mit Zuversicht darauf gebaut werden dürften. Hierher gehört die Erzählung des Themistius (Orat. XXIII, p. 356 sq. Dind.), wornach Zeno, der Stifter des Stoicismus, durch die Lectüre der Apol. für die Philosophie der Sokratiker gewonnen worden sein soll; ferner die Stellen: Dionys. Hal. de vi Demosth. c. 23 in Betreff der Apol. und des Menex.; Athen. XI, 113 in Betreff des Gorgias; Plut. vit. Sol. c. 32 in Betreff des Critias, Diog. L. III, 35 in Betreff des Lysis; ib. III, 37 nach Phavorinus in Betreff des Phaedo, und andere, die zum Theil unten (bei der Untersuchung über die Zeitfolge) näher zu erörtern sind.

Wichtiger ist der Bericht des Diog. Laërt. III, 56 ff. über die von **Thrasyllus** für echt gehaltenen Dialoge und über dessen Anordnung derselben in Tetralogien:

I. Euthyphro, Apol., Crito, Phaedo;
II. Cratyl., Theaet., Soph., Polit.;
III. Parm., Phileb., Conviv., Phaedrus;
IV. Alcib. I. und II., Hipparch., Anterast.;
V. Theag., Charm., Lach., Lysis;
VI. Euthydem., Protag., Gorg., Meno;
VII. Hippias maj. et min., Io, Menex.,
VIII. Clitopho, Rep., Tim., Critias;
IX. Minos, Leges, Epinom., Epist.

An der Echtheit der Anterasten hat Thrasyllus nach Diog. L. IX, 37 einen Zweifel ausgesprochen, vielleicht jedoch nicht in dem Sinn eigener Ungewissheit, da er mit Bestimmtheit die 9 Tetralogien aufstellt und in der Zahl 36 (wie auch bei Zerlegung der Rep. in 10 und der Leges in 12 Bücher in der Zahl 56) ein heiliges Mysterium findet (s. Hermann im Göttinger Winterkatalog 1852—53, S. 18; Suckow a. a. O. S. 174), welches ja durch Auswerfung der Anter. zerstört werden würde; er hat also wohl nur dem Zweifel (oder auch dem Verwerfungsurtheil) Anderer die Form seines Ausdrucks accommodirt.

Dass Thrasyllus an das Verzeichniss der Alexandrinischen Bibliothek sich angeschlossen habe, ist (mit Suckow S. 175 f.) als sehr wahrscheinlich anzunehmen; ob aber in der Weise, dass er alle dort zu seiner Zeit vorhandenen Dialoge für echt gehalten

und seinen 9 Tetralogien eingereiht habe, lässt sich bezweifeln. Suckow's Argumentation (S. 173 ff.) überzeugt nicht. Dass Thrasyll, wenn er aus einer grösseren Zahl von Dialogen die Gesammtheit der nach seiner Meinung echten heraushob, nicht hätte sagen können: *εἰσὶ τοίνυν οἱ πάντες αὐτῷ γνήσιοι διάλογοι ἓξ καὶ πεντήκοντα* (D. L. III, 57), sondern hätte sagen müssen: *πάντες οἱ γνήσιοι αὐτοῦ διάλογοι*, ist eine willkürliche Behauptung; dass Thrasyll keine gründlichen historisch-kritischen Forschungen angestellt habe, ist freilich nur allzugewiss, beweist aber nicht, dass er nicht in seiner Weise auch eine Auswahl getroffen haben könne, vielleicht im Anschluss an kritische Bemerkungen in den Katalogen der Alexandrinischen Bibliothek; dass er Zahlenmystik trieb, musste subjective Willkür in der Kritik eher begünstigen, als ausschliessen, sofern er doch vielleicht mit der Gewaltsamkeit, die er sich in der Art der Zählung erlaubte, nicht ganz zur Herstellung der heiligen Zahlen ausreichte (zumal wenn er etwa die bestimmte Eintheilung der Rep. in 10 oder doch die der Leges in 12 Bücher schon als etwas Gegebenes vorgefunden haben sollte, vergl. Suidas s. v. *Φιλόσοφος*); dass Thrasyllus aber aus Scheu vor dem Vorwurf, seine Auswahl der heiligen Zahl zu Liebe getroffen zu haben, ganz auf eine Auswahl verzichtet habe ist unerweisbar, weil ein Mann, welcher der Zahlenmystik als ein gläubiger Anhänger ergeben war, jener Scheu zwar in gewissem Masse unterliegen mochte, aber doch wohl auch den falschen Glaubensmuth besass, nöthigenfalls solchen Anschuldigungen seitens ungeweihter Kritiker um der vermeintlichen Heiligkeit seiner Sache willen Trotz zu bieten. Auch ist nicht wahrscheinlich, dass das Verzeichniss, welches Thrasyllus vorfinden mochte, noch völlig mit demjenigen übereinstimmte, an welches Aristophanes sich gehalten hatte; es hatten seitdem doch wohl noch andere Dialoge, sei es als echte oder als zweifelhafte, Aufnahme gefunden, da einige von den vorhandenen wohl eine spätere Entstehungszeit verrathen.

Sofern das Zeugniss des Thrasyllus für den Platonischen Ursprung solche Dialoge betrifft, die nachweisbar schon dem Aristoteles vorlagen, so findet es, falls diese von Aristoteles auch als Platonische bezeugt werden, an eben diesem Zeugniss seine kräftigste Stütze; falls aber dieselben von Aristoteles nicht bestimmt als Werke Plato's bezeichnet werden, so gewinnt es, den

obigen Erörterungen zufolge, die Bedeutung einer wesentlichen Ergänzung des Aristotelischen Citats. Sofern es aber andere Dialoge betrifft, deren Vorhandensein zur Zeit des Aristoteles oder überhaupt vor der Gründung der Bibliotheken zu Pergamus und Alexandria sich nicht nachweisen lässt, so ist es an und für sich durchaus ohne gesicherte Glaubwürdigkeit und bedarf der Stütze durch innere Gründe, um auch nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Echtheit solcher Schriften zu begründen. Bei den Dialogen Rep., Tim., Leges, welche Aristoteles unter ihrem Titel als Schriften Plato's anführt, ist das Zeugniss des Thrasyllus durchaus glaubwürdig, aber entbehrlich, da es dem Aristotelischen kein Gewicht zulegen kann. Fast das Gleiche gilt bei Phaedo und Phaedrus, die von Aristoteles zwar nicht mit Nennung Plato's, aber doch so, dass der Zusammenhang ganz unverkennbar auf diesen hinweist, angeführt werden. Bereits eine grössere Bedeutung hat es bei den übrigen Dialogen, die Aristoteles unter ihrem Titel anführt, ohne Plato als den Verfasser zu nennen, dem Conviv., Meno, Gorgias und Hippias minor; wie es mit dem Menexenus stehe, bleibt zweifelhaft. Von denjenigen Dialogen, auf welche Aristoteles, ohne sie zu nennen, doch höchst wahrscheinlich Bezug nimmt, sind Theaet., Soph., Pol. und Apologia auch schon durch Aristophanes von Byzanz bezeugt; das Thrasyllische Zeugniss für den Platonischen Ursprung des Phileb., auf den gleichfalls Aristoteles ohne Nennung des Plato und des Titels der Schrift anspielt, dient den inneren Gründen, die auf Plato als den Verfasser hinweisen, zur Bekräftigung; das Gleiche gilt auch bei den Dialogen Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus und etwa noch bei dem (auch schon durch Aristophanes bezeugten) Cratylus, so zwar, dass das Thrasyllische Zeugniss zur Sicherung des Platonischen Ursprungs nothwendiger und in diesem Sinne werthvoller in dem Masse wird, wie die Bezugnahme des Aristoteles auf Plato ungewisser ist; dass es aber auch unzuverlässiger in dem Masse wird, wie die Bezugnahme des Aristoteles auf eine bestimmte Schrift ungewisser ist. Bei allen übrigen Schriften hat das Thrasyllische Zeugniss nur die Bedeutung, uns zu einer Prüfung der Echtheit nach inneren Gründen aufzufordern.

An die Mittheilung der Thrasyllischen Anordnung schliesst sich bei Diog. L. (III, 62) die Angabe der ὁμολογουμένως

unechten Dialoge an, die natürlich alle in dem Verzeichniss des Thrasyllus fehlen, welches nur auf die von ihm für echt gehaltenen Dialoge geht. Ob jene alle erst nach der Zeit des Thrasyllus entstanden sind, oder ob sie zu seiner Zeit wenigstens theilweise auf den Bibliotheken schon vorhanden, aber mit der Bemerkung versehen waren, dass sie unecht seien, lässt sich wohl kaum mit Sicherheit ausmachen. Wahrscheinlich ist allerdings, dass das allgemeine Verwerfungsurtheil nicht sowohl auf inneren Gründen, als vielmehr auf äusseren Kriterien beruhte, und dass das entscheidendste derselben in dem späten Auftauchen dieser Dialoge nach völligem Abschluss der Verzeichnisse der echten Schriften alter Autoren auf den Bibliotheken gefunden wurde. Aber das kann wohl schon vor der Zeit des Thrasyll geschehen sein. Später wurde offenbar das Thrasyll'sche Verzeichniss selbst zur geltendsten Autorität. Dass das Verwerfungsurtheil begründet war, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit zum Voraus annehmen, falls wirklich jenes Kriterium (der späteren Zeit des Erscheinens) angewandt wurde, und auch aus inneren Gründen ist die neuere Kritik über die Unechtheit mindestens aller derjenigen von diesen Dialogen, welche auf uns gekommen sind, einverstanden. Ob auf **Phavorinus** die ganze Notiz bei Diog. L. a. a. O. über die nach allgemeiner Annahme unechten Schriften oder (was nach der Construction des Satzes wahrscheinlicher ist) nur die specielle Aussage über einen gewissen Leo als den Verfasser des Dialogs Alcyo zurückgehe, darf hier dahingestellt bleiben.

Noch ist ein Zeugniss bei **Diog. L.** (III, 37) zu erwähnen, welches derselbe nicht auf bestimmte Bürgen zurückführt: *ἔνιοί τε φασὶν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι.* Was den ersten Theil dieses Zeugnisses betrifft, die Ueberarbeitung und Herausgabe des nachgelassenen Platonischen Manuscriptes der Leges durch Philipp den Opuntier (den Diog. L. auch III, 46 unter Plato's Schülern anführt), so liegt wenigstens kein Gegenzeugniss vor, und wir werden der an sich nicht unwahrscheinlichen Angabe vertrauen dürfen, sofern innere Gründe sie irgendwie bestätigen, zumal da sie und das Aristotelische Zeugniss für die Echtheit der Leges einander gegenseitig unterstützen. Denn aus der Bezugnahme des Aristoteles auf die Leges

folgt mindestens das Vorhandensein derselben zu seiner Zeit, so dass sie nothwendig entweder das Werk Plato's oder eines seiner Zeitgenossen sein müssen; Aristoteles sagt auch (Pol. II, 6), die Leges seien später geschrieben, als die Rep., was gleichfalls zu der Nachricht von der Herausgabe aus dem Nachlass sehr wohl stimmt. Nun ist zwar nicht schlechthin unmöglich, aber doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Philippus ein eigenes Werk als vorgeblich in Plato's Nachlass gefunden diesem untergeschoben, und damit die anderen Platoniker und sogar auch den Arist. getäuscht habe. Es ist anzunehmen, dass die Schüler wussten, Plato habe sich in seinen letzten Lebensjahren mit einem solchen Werke beschäftigt. Vgl. Steinhart, Plat. Werke, Bd. VII, 1, S. 94 und 98. Hinsichtlich der Epinomis hält das Zeugniss für Philippus dem Thrasyll'schen für Plato die Wage; welches von beiden glaubhafter sei, ist nach inneren Gründen zu entscheiden. (Doch sei hier (nach Zeller) noch nachträglich bemerkt, dass dabei auch die Stelle Arist. Pol. II, 6, 1265 B, 18 in Betracht zu ziehen ist.)

Suidas sagt s. v. *φιλόσοφος* (wo jedoch nach Boeckh wahrscheinlich *Φίλιππος* ausgefallen ist, indem die Gleichheit der Anfangsbuchstaben zum Uebersehen des einen Wortes Anlass gab; eine andere Vermuthung stellt Hermann, Pl. Ph., S. 589 und 660 auf): *Φιλόσοφος, ὃς τοὺς Πλάτωνος Νόμους διεῖλεν εἰς βιβλία ιβ'. τὸ γὰρ ιγ' αὐτὸς προςθεῖναι λέγεται. καὶ ἦν Σωκράτους καὶ αὐτοῦ Πλάτωνος ἀκουστής, σχολάσας τοῖς μετεώροις.* Dass bereits Philippus der Opuntier die Leges in 12 Bücher eingetheilt habe, ist wohl möglich, aber durch das auf keinen Bürgen zurückgeführte Zeugniss des Suidas nicht genügend constatirt.

Als **Resultat** der bisherigen Erörterungen ergibt sich, dass, sofern Zeugnisse entscheiden können, folgende Schriften mit zureichender Gewissheit für Werke Plato's zu halten sind:

Rep., Tim. und Leges auf Grund ausdrücklicher Zeugnisse des Aristoteles unter Nennung Plato's und der Schrift, in Uebereinstimmung mit den Zeugnissen Späterer, namentlich des Aristophanes und Thrasyllus, ohne dass irgend welche Gegenzeugnisse vorliegen; nur wird durch das Zeugniss „Einiger" bei Diog. L. im Verein mit der Notiz bei Suidas die Redaction der Leges einem Schüler Plato's, Philipp dem Opuntier, zugespro-

chen; — es mag hierbei die Thatsache miterwähnt sein, dass die Echtheit der Leges in der neueren Zeit aus inneren Gründen bezweifelt worden ist, obschon das Eingehen auf diese Gründe selbst vorläufig abgewiesen werden muss;

Phaedo, Phaedrus, Symposium auf Grund fast eben so unzweifelhaft vorliegender Zeugnisse des Aristoteles mit Bezeichnung des Dialogs (Phaedo, Phaedrus und *ἐρωτικοὶ λόγοι*) ohne Nennnng Plato's, aber mit unverkennbarer Beziehung auf denselben, im Verein mit späteren Zeugnissen (nämlich für Phaedo des Aristophanes und Thrasyllus und Anderer, für Phaedr. und Sympos. des Thrasyllus und Anderer);

Meno, Gorgias, Hippias (minor) auf Grund des ausdrücklichen Zeugnisses des Aristoteles für ihr Vorhandensein unter Anführung ihres Titels, obgleich ohne Nennung Plato's als des Verfassers, im Verein mit dem Zeugniss des Thrasyllus, und für Gorgias auch des Athenäus etc.; auch der Menexenus würde hierher gehören, wenn nicht den inneren Gründen gegen die Echtheit desselben durch die Anführung eines *Μενέξενος* unter den von Diog. L. für echt gehaltenen Schriften des Sokratikers Glauko eine gewisse Unterstützung zu Theil würde;

Theaet. und Philebus auf Grund fast völlig gewisser Beziehungen des Aristoteles auf Stellen aus denselben unter Nennung Plato's, aber ohne den Titel des Dialogs, im Verein mit den Zeugnissen Späterer (und zwar für Theaet. des Aristophanes und des Thrasyllus, für Phileb. des Letzteren allein);

Soph. und Politicus auf Grund sehr wahrscheinlicher Beziehungen oder doch Mitbeziehungen des Aristoteles auf Stellen derselben ohne Nennung des Titels der Schrift (wahrscheinlich aber in dem Citat der *γεγραμμέναι διαιρέσεις* unter Bezeichnung eines Abschnittes des Polit.) mit Nennung oder doch deutlicher Bezeichnung Plato's, im Verein mit dem Zeugniss des Aristophanes und des Thrasyllus;

Apolog. auf Grund höchst wahrscheinlicher Mitbeziehung des Aristoteles auf Stellen derselben, obschon ohne Nennung Plato's und des Titels der Schrift, im Verein mit den Zeugnissen des Aristophanes und des Thrasyllus, sowie auch des Dionys. Hal. und der oben angeführten Erzählung des Themistius von Zeno dem Stoiker.

Eine vorwiegende Wahrscheinlichkeit der Echtheit haben zufolge der äusseren Zeugnisse noch folgende Dialoge, bei denen es aber doch schon sehr der Unterstützung des Beweises durch innere Gründe bedarf: Lysis, Laches, Euthydemus, Protagoras (und etwa noch Cratylus) auf Grund nicht unwahrscheinlicher Beziehungen oder Mitbeziehungen des Aristoteles auf dieselben, wiewohl ohne Nennung Plato's und des Dialogs, im Verein mit dem Zeugniss des Thrasyllus, und bei dem Cratylus auch schon des Aristophanes, ferner bei dem Lysis der von Diog. L. III, 35 erzählten Anekdote etc.

Durch Aristophanes und zugleich durch Thrasyllus, zum Theil auch durch Andere, sind noch bezeugt, aber ohne dass dieses Zeugniss für sich allein, sofern nicht innere Gründe hinzutreten, die Echtheit zu erweisen oder auch nur eine bedeutende Wahrscheinlichkeit zu begründen vermag: Critias, Minos, Epinomis, Euthyphro, Crito, Epistolae (bei den Briefen fragt es sich jedoch, wie viele und welche dem Aristophanes vorlagen).

Die übrigen als echt überlieferten Schriften: Parmenides, Alcib. I. und II., Hipparchus, Anterastae, Theages, Charmides, Hippias major, Io, Clitopho, sind nur durch Thrasyllus und daneben durch noch Spätere, also überhaupt auf eine völlig unzureichende Weise bezeugt, und darunter die Anterastae nicht ohne einen durch Thrasyllus selbst überlieferten Zweifel; der Echtheit des Hippias major aber widerstreitet die Weise, wie Aristoteles den Hippias, welcher der minor ist, offenbar als den einzigen, den er kannte, citirt, und ebenso widerstreiten die Aristotelischen Aeusserungen der Voraussetzung des Platonischen Ursprungs des Parmenides.

Die noch übrigen Schriften, welche an Plato's Namen geknüpft sind, hat schon das Alterthum als unecht bezeichnet.

Um nun nach Möglichkeit die **Zeitfolge** dieser Dialoge und wenigstens von einzelnen auch die Entstehungszeit selbst zu bestimmen, halten wir uns zunächst an äussere Kriterien, nämlich an glaubhafte Zeugnisse über die Schriften und an historische Data in ihnen selbst, darnach auch an innere

Beziehungen, die zwischen ihnen sich ermitteln lassen. Wenn hinsichtlich der unzweifelhaft oder sehr wahrscheinlich echten Dialoge ein bestimmtes Resultat gewonnen worden ist, so wird dieses dann auch als Fnndament für Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der zweifelhaften Schriften dienen können; doch liegen die Untersuchungen dieser letzteren Art bereits jenseits der Grenzen unserer gegenwärtigen Aufgabe.

Unter den **äusseren Zeugnissen** kommen wieder vornehmlich die **Aristotelischen** in Betracht. Directe Zeugnisse des Aristoteles über die Reihenfolge Platonischer Schriften gibt es freilich keine ausser dem einzigen, dass die Leges später als die Rep. geschrieben seien. Pol. II, 6, 1264 B, 26: *σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας.* Vorangegangen war die Kritik der Rep. Aber wir besitzen um so werthvollere Zeugnisse über die Genesis der Lehren Plato's und besonders über die Wandelungen der Ideenlehre, ferner Andeutungen über manche in der Akademie verhandelte Probleme, woraus sich über die Zeitfolge der Platonischen Schriften weit Mehreres mit ziemlich hoher Wahrscheinlichkeit entnehmen lässt, als von den bisherigen Forschern geschehen ist.

Aristoteles sagt Metaph. XIII, 4, 1078 B, 12: *συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου, . . . ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει· ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν. . . . δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προςηγόρευσαν.* (Vrgl. Met. I, 6, 987 A, 32.) Die Ideenlehre, wie sie hiernach als bedingt durch die Heraklitische und Sokratische Lehre zuerst in Plato's Geiste erwachsen ist, war noch frei von jeder Verschmelzung mit Pythagoreischer Zahlenmystik; erst später ist, wie Ari-

stoteles Met. XIII, 4 in den der angeführten Stelle unmittelbar vorangehenden Worten ausdrücklich bezeugt, die Verflechtung der Ideologie mit der Zahlentheorie hinzugetreten. Es erneuern sich nun die beiden bereits oben (gegen den Schluss des ersten Theils, S. 95 ff.) aufgeworfenen Fragen, ob der (frühere) Fortgang Plato's vom Begriff zur Idee, und ob der (spätere) von der Idee zur Zahl in der Zeitfolge seiner Schriften sich kund gebe. Die erste dieser Fragen ist dort im Allgemeinen bejahend entschieden worden, und wir müssen uns auch hier auf diese allgemeine Antwort beschränken, ohne noch die Zeitstelle der einzelnen Dialoge, die den allmählichen Fortschritt vom Begriff zur Idee bekunden, näher bestimmen zu können. Die andere Frage aber lässt sich hier zu einer volleren Lösung bringen.

Mit der Reduction der Ideenlehre auf die Zahlenlehre stand nämlich bei Plato nach dem Zeugniss des Aristoteles (Met. I, 6; XIV, 1 ff.) die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα*, dem *ἓν* und dem *μέγα καὶ μικρόν*, in Verbindung; das *ἓν* habe Plato als *οὐσία* oder *μορφή*, und das *μέγα καὶ μικρὸν* als *ὕλη* der Ideen gesetzt. Neben den Ideen und in realem Getrenntsein von denselben liess Plato nach Aristoteles theils das Mathematische, theils die sinnlichen Dinge existiren; auch in einer jeden dieser Gattungen nnterschied er eine *οὐσία* oder *μορφή*, und eine *ὕλη* oder ein *ἐκμαγεῖον*. Dass die Ableitung der Ideen aus jenen *στοιχεῖα* durch ihre Reduction auf Zahlen bedingt war, geht deutlich aus den im Uebrigen mit einiger Unklarheit behafteten Worten des Aristoteles Metaph. I, 6, 987 B, 33 hervor: *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν* (*ἐγένετο*) *διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου*, d. h.: dass Plato das zweite *στοιχεῖον* nicht einfach, wie die Pythagoreer, nur als *ἄπειρον* bezeichnete, sondern als eine Zweiheit, nämlich als das Grosse und das Kleine, geschah darum, weil die Zahlen sich naturgemäss aus dieser Zweiheit (in Verbindung mit dem einheitlichen Elemente) erzeugen liessen, freilich mit Ausnahme der Idealzahlen (*ἔξω τῶν πρώτων*); diese letzteren nicht ganz klaren Worte werden jedoch nicht so zu verstehen sein, als habe Plato die Idealzahlen nicht auch aus jenen Elementen ableiten wollen, denn diese Deutung würde den übrigen Angaben des Aristoteles durchaus widerstreiten, sondern nur so, dass die Naturgemässheit der Ableitung (das *εὐφυῶς*) hier nicht mehr, wie

doch bei den mathematischen Zahlen, bestehe. Hiernach war die Lehre von den Elementen der Ideen, oder doch wenigstens diejenige bestimmte Form dieser Lehre, von welcher Aristoteles berichtet, an die Reduction der Ideen auf Zahlen gebunden. Demgemäss lässt auch Aristoteles Metaph. XIII, 4 ff., wo er nur die ursprüngliche Form der Ideenlehre in Betracht ziehen will, mit der Reduction auf die Zahlen zugleich die Ableitung der Ideen aus den Elementen (*στοιχεῖα*) noch unerwähnt. Wir müssen also auch die Unterscheidung von Elementen oder Principien (*στοιχεῖα* oder *ἀρχαί*) innerhalb der Ideenwelt als der späteren Form des Platonismus angehörig erkennen.

Nun gibt es gewisse Platonische Dialoge, in welchen zwar nicht ganz und gar eben die *στοιχεῖα*, die Aristoteles nennt, bereits erscheinen, aber doch die bestimmtesten Anklänge an die von ihm bezeugte Lehre gefunden werden. Diese Dialoge sind vornehmlich der Philebus und der Soph.; in gewisser Beziehung ist auch der Tim. denselben zuzurechnen. Wir müssen daher (worauf mich zuerst meine im Rhein. Museum, N. F., IX, 1853, S. 37 bis 84 veröffentlichten Untersuchungen „über die Platon. Weltseele" geführt haben) geneigt sein, eben diese Dialoge in Plato's späteste Lebenszeit zu setzen.

Von der Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen ist die Stellung der mathematischen Objecte zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge wohl zu unterscheiden. Diese finden wir bereits in der Rep., aber dort noch ohne jede Spur jener Reduction, so wie der mit der letzteren verknüpften Unterscheidung von Elementen innerhalb der Ideenwelt (wie auch innerhalb einer jeden der übrigen Gattungen des Existirenden). Die deutlichsten Anklänge an diese Reduction und an die Lehre von den *στοιχεῖα*, die Plato in seinen mündlichen Vorträgen entwickelt haben muss, zeigt der Philebus. In diesem Dialoge werden (p. 15 A, B) die Ideen *ἑνάδες* und *μονάδες* genannt; dann wird es (p. 16 C sqq.) als eine Gabe und Offenbarung der Götter an die Menschen, und ursprünglich an ein besseres Geschlecht der Vorzeit, verkündet, von denen es durch Tradition an die späteren Geschlechter gekommen sei, dass, da das Existirende (oder was doch stets dafür gehalten werde) aus dem Einen und Vielen zusammengeordnet sei, welche das *πέρας* und die *ἀπειρία* als eingewachsene Momente in sich tragen, auch wir demgemäss immer eine Idee in

Bezug auf das jedesmal Gegebene setzend forschen müssen, um dieselbe dann wiederum in ihre Arten zu zerlegen und so die bestimmte Zahl zwischen der Einheit der Idee und dem ἄπειρον der unbestimmt vielen Einzelwesen aufzufinden; dann wird (p. 23 C ff.) ganz in abstracter Form, womit aber eine Tendenz znr Hypostasirung dieser Abstracta augenscheinlich verbunden ist, zwischen dem πέρας, dem ἄπειρον, dem τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ξυμμισγόμενον und der αἰτία τῆς ξυμμίξεως unterschieden, und das ἄπειρον (p. 24 A ff.) mit Ausdrücken wie μᾶλλον καὶ ἧττον bezeichnet, die dem Terminus des Aristoteles in seinem Bericht über Plato: τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ganz nahe verwandt sind. Wir finden im Phileb. die Pythagoreische Anschauung wieder, welche das Sinnliche der Herrschaft der Zahl unterwirft, die Zahl selbst aber durch den Gegensatz des πέρας und ἄπειρον bedingt sein lässt; nur fügt Plato die αἰτία hinzu, die unverkennbar die Idee ist, auf welcher die jedesmalige Gliederung des Gegebenen in eine bestimmte Zahl von Arten beruht. Dass die Idee selbst mit dem ἄπειρον behaftet sei, wie Aristoteles Metaph. I, 6 als Platonische Anschanung bezeugt, ist hier zwar nicht ausgesprochen, noch weniger eine Ableitung der Ideen oder irgend eines anderen Gebietes aus einem πέρας und einem ἄπειρον, einer οὐσία oder μορφὴ und einer ὕλη versucht. Dass aber dem Plato auch diese letzteren Anschauungen nicht fern lagen, sehen wir aus dem Soph., wo ταὐτόν nnd θάτερον eine ähnliche Rolle spielen, wie im Phileb. πέρας und ἄπειρον, und zwar dort in ausdrücklicher Beziehung auf die Ideen selbst. Die Reduction des ἕτερον im Soph. auf das μὴ ὄν, welche mit der Aristotelischen Reduction des Platonischen ἄπειρον auf das μὴ ὂν übereinkommt, bildet für uns ein Mittelglied zur Verknüpfung der Constructionen im Soph. und im Philebus. Im Tim. (p. 35 A) erscheinen als Elemente der Weltseele ταὐτὸν und θάτερον, τὸ ἀμερὲς und τὸ μεριστόν, und aus der Mischung wird das dritte. Welches auch das Verhältniss der verschiedenen Begriffe, die Plato dort gebraucht, zu einander sein mag, so leuchtet doch jedenfalls ein, dass eine Construction von gleicher Art, wie sie sich im Soph. nnd im Phileb. findet, im Tim. auf die Weltseele bezogen wird. Die von Arist. sogenannte ὕλη, die im Tim. als δεξαμενὴ der Gestalten erscheint, liefert die Basis für eine analoge Construction der Sinnenwelt aus der Mischung eines einheitlichen, bestimmenden oder

begrenzenden, und eines anderartigen, an sich der Grenze und Bestimmtheit ermangelnden Elementes. Es sind demnach in den angeführten Dialogen die Prämissen gegeben, aus denen die Consequenzen sich ziehen lassen, welche nach dem Zeugniss des Aristoteles von Plato und seinen Schülern in der Akademie gezogen worden sind, und zum Theil wird auch in jenen Dialogen selbst bereits der Fortgang zu diesen Consequenzen vollzogen.

Diese Betrachtung hat die wesentliche Treue der Aristotelischen Berichte über die späteste Form der Platonischen Lehre zur Voraussetzung. Sie behält nicht ihre volle Kraft, falls in den Aussagen des Aristoteles tiefgreifende Missverständnisse, Abweichungen von den Platonischen Gedanken, ja auch nur Umsetzungen in die eigene, dem Plato fremde und fremdartige Terminologie gefunden werden. Bekanntlich hat Zeller in seinen „Platonischen Forschungen" (Tübingen 1839) die Zuverlässigkeit der Aristotelischen Berichte negirt. Einzelne Ungenauigkeiten in denselben sind jedenfalls zuzugeben; ob aber dieselben in Wesentlichem von der Platonischen Lehre ein falsches Bild geben, ist eine Frage, die sich nur schwer und nicht ohne eine sehr eingehende Erörterung entscheiden lässt. An dieser Stelle würde eine irgendwie vollständige Behandlung derselben jedenfalls zu weit führen. Die Entscheidung ist durch die Gesammtanschauung bedingt, die wir uns von dem System Plato's bilden. Aristoteles schreibt seinem Lehrer auf's entschiedenste die Annahme der Transscendenz der Ideen zu. Wer dafür hält, Plato's wahre Meinung gehe auf die Immanenz, sei es der Ideen in den sinnlichen Dingen, oder (wohin mehrere der neueren Forscher neigen) der sinnlichen Dinge in den Ideen, der muss eine Menge von Aussprüchen Plato's in seinen Schriften, die das Gegentheil besagen, als mythisch gemeint auffassen, auch wenn der Ausdruck Plato's ganz dogmatisch lautet, und dem Aristoteles, der dieselben nach ihrem Wortsinn als Philosopheme versteht, durchgängiges Missverständniss schuld geben. Wer im Gegentheil in der Platonischen Philosophie ein System der Transscendenz erkennt, wird die Berichte des Aristoteles im Wesentlichen zutreffend finden. Die Einwürfe, welche gegen Annahmen, die auf der letzteren Ansicht beruhen, von Zeller (a. a. O. und in dem II. Bde. der „Ph. d. Gr.") und von Susemihl (in der zweiten Hälfte des II. Theils seiner „genet. Entw. der Plat. Philos.") zum Theil mit Rücksicht auf

meine oben angeführte Abhandlung „über die Platonische Weltseele" gerichtet worden sind, erfordern eine genauere Erwägung, die einer schicklicheren Gelegenheit vorbehalten bleiben muss. Auch wenn Aristoteles den Plato in wesentlichen Beziehungen missverstanden hätte, so würde doch immer noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, dass diejenigen Dialoge, welche die bestimmtesten Anklänge an Gedanken und Ausdrucksweisen enthalten, die Aristoteles (sei es auch durch eine Art von optischer Täuschung) in Plato's mündlichen Vorträgen gefunden hat, zu den spätesten gehören.

Nun aber erlangt diese Argumentation noch eine zweifache kräftige Stütze theils durch die Form mancher Aristotelischen Citate, theils durch gewisse Eigenthümlichkeiten jener Platonischen Schriften.

Die Aristotelischen Stellen, welche an den Soph. (und ebenso die, welche an den Pol.) erinnern, erscheinen fast durchgängig mit Präteritis (*Πλάτων ἔταξεν, εἴρηκε φήσας* etc.), deuten also nach dem früher Bemerkten (s. oben S. 140 bis 142) auf mündliche Aeusserungen Plato's hin. Wir müssen hiernach annehmen, dass die Themata des Soph. und des Pol. auch Themata für Schulverhandlungen gewesen sind, und dass Plato die darüber im mündlichen Verkehr geführten Untersuchungen nachher irgend einmal auch durch die Schrift fixirt habe, den im Phaedrus ausgesprochenen Grundsätzen gemäss. Eine frühe Aufzeichnung und Veröffentlichung wäre zweckwidrig gewesen.

Die Form, in welcher der Soph., Pol. und Phileb. verfasst sind, dient dieser Annahme zur vollsten Bestätigung. In allen diesen Dialogen trägt der Leiter des Gesprächs, mag er nun noch Sokrates genannt werden oder nicht mehr, eine Fülle philosophischer Gedanken in sich, und das Frage- und Antwort-Spiel ist fast nur eine durchsichtige Hülle der Mittheilung fertiger Constructionen, im Soph. (und auch im Pol.) noch viel mehr, als im Philebus. Die Mitunterredner sind grösstentheils Jünglinge, die vor der tiefen Einsicht und Wissenschaft des Leiters einen längst eingewurzelten Respect hegen, sich ihm auch willig unterordnen, und gern in seinem Sinne antworten, sofern es ihnen nur nicht zu schwer wird und er sie nicht allzulange mit Abstractionen quält, die sie übrigens keineswegs verachten, sondern nur gern ein wenig erleichtert sehen (denn es gilt von ihnen in diesem

Sinne: ihr Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach); um ihn dazu zu bestimmen, erheben sie sich auch mitunter zu einer doch etwas schülermässigen Freimüthigkeit, und zu scherzhaften Drohungen, die jedoch auf dem festen Grunde gesicherter Liebe und Achtung ruhen und die sich daher der Alte auch wohl gefallen lässt; er schilt mitunter halb im Ernst, halb im Scherz die guten Knaben, bald wegen ihrer Klagen über das lange Ausspinnen gewisser Untersuchungen, die nur formalen Werth haben, indem er die Bedeutung der logischen Form ihnen vorhält, bald wegen ihrer jugendlichen Schwärmerei und ihres muthwilligen Spiels mit der kaum gewonnenen dialektischen Einsicht und Fertigkeit; aber er gibt ihnen auch wieder nach, begütigt sie, schlägt einen leichteren Weg ein, lässt sie znr Abwechselung vor der Beendigung der logischen Untersuchungen etwas von den saftigeren ethischen Problemen kosten, oder erzählt gar auch einmal den lieben Mitforschern, die doch zum Theil eben erst die Knabenjahre überschritten haben, ein hübsches Geschichtchen, freilich von philosophischem Gehalt, aber zunächst in der Absicht, sie wie auf einer lieblichen Oase ausruhen und zum fernern Marsch durch die logische Oede sich stärken zu lassen. Wir haben die Züge zusammengefasst, die im Phileb., Soph. und Polit. sich finden, und glauben hierzu berechtigt zu sein wegen der wesentlichen Gleichartigkeit der Form in diesen Dialogen, nur dass der Phileb., wie es seinem ethischen Thema entspricht, der ursprünglichen Sokratischen Weise immer noch noch näher steht. In solcher Weise schreibt nicht ein Mann (wie etwa Plato in der sogenannten Megarischen Periode), der nur für sich in einsamer Forschung oder im Verein mit gleichalterigen oder älteren Freunden die Wahrheit sucht; sondern so verkehrt der ältere Lehrer, der geehrte Greis mit den jüngeren Schülern, und so schreibt nur, wer sich vorgesetzt hat, in der Schrift die mündlichen Verhandlungen im Wesentlichen getreu, obschon nicht ohne eine gewisse poëtische Freiheit, wiederzugeben. Nachbildungen der Weise des historischen Sokrates sind diese Dialoge gewiss nicht; — so wenig, dass Plato nicht einmal mehr durchweg den Sokrates Gesprächsleiter bleiben lässt; — wir werden hier vielmehr durchaus auf die eigene Weise des Plato im Verkehr mit seinen Schülern hingewiesen. Ist uns ja doch auch der „jüngere Sokrates" historisch als einer der Genossen der Akademie bekannt (Arist.

Metaph. VII, 11, 1036 B, 25, eine Stelle, auf welche wir unten bei der Specialuntersuchung über den Theaet. und die mit demselben verknüpften Dialoge zurückkommen werden). Diesem offenbaren Sachverhalte gegenüber wird die Annahme unmöglich, dass Plato vor der Gründung seiner Schule in der „Megarischen Periode" den Soph. und Pol. verfasst habe. Auch eine Entstehung dieser Dialoge in der nächsten Zeit nach der Gründung der Schule kann schon nach den bisherigen Erörterungen nur für sehr unwahrscheinlich gelten; Inhalt und Form weisen im Verein auf Plato's späteste Lebenszeit. Die genauere Bestimmung der Zeitstelle der genannten Dialoge muss der nachfolgenden Einzeluntersuchung vorbehalten bleiben.

Von **nacharistotelischen Zeugnissen** kommen besonders folgende in Betracht.

Dass Aristophanes von Byzanz (bei Diog. L. III, 61) bei der Aufstellung der fünf Trilogien, wornach er einen gewissen Theil der Platonischen Dialoge ordnet, durch ein chronologisches Princip bestimmt worden sei, behauptet Munk (natürl. Ordnung der Pl. Schriften, S. 3 f., vgl. S. 397; 422). Ein bestimmtes Princip müsse ihn geleitet haben; das Lebensalter, in welchem jedesmal nach der Scenerie des Dialogs Sokrates erscheine, könne schon darum nicht sein Princip gewesen sein, weil die dritte Trilogie mit den Leges beginnt, in denen Sokrates überhaupt nicht auftritt, und weil die Briefe mitaufgenommen worden sind; anch die Zerreissung der von Plato selbst angezeigten Trilogie: Theaet., Soph., Pol. sei nnter dieser Voraussetzung unerklärbar. Es gebe überhaupt nur einen einzigen Grund, durch den Aristophanes bestimmt worden sein könne, den Theaet. dem Soph. und Pol. nachzustellen, und zwar unter Zwischenschiebung der Schriften: Crat., Leges, Minos, Epin.) und einen Theil der Dialoge ungeordnet zu lassen, nämlich Aristophanes müsse Nachrichten über die Zeitfolge der Abfassung einiger Platonischen Schriften besessen und diese hiernach geordnet haben. Offenbar ist dieser Schluss viel zu gewagt, als dass er ein sicheres Resultat gewähren könnte. Welches Motiv den Aristophanes zu jener Anordnung bestimmte, wissen wir nicht; Munk hat eine Möglichkeit, die allerdings besteht, zur Nothwendigkeit potenzirt. Uebrigens ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass dem Ari-

stophanes noch Zeugnisse über die Abfassungszeit der einzelnen Platonischen Schriften vorlagen; schwerlich hatte irgend Jemand solche Notizen aufgezeichnet. Wenn er aber wirklich solche Nachrichten besass, und wenn in der That seine Anordnung auf solchen beruht, so ist doch die Zuverlässigkeit derselben sehr zu bezweifeln; hinsichtlich der Echtheit wenigstens war Aristophanes jedenfalls schlecht unterrichtet.

Dass der Lysis eine Jugendschrift des Plato sei und der Phaedo eine Schrift aus seinem hohen Alter, wird in den Anekdoten bei Diog. L. III, 35 (dass Sokrates, als er Plato den Lysis vorlesen hörte, ausgerufen habe: *Ἡράκλεις, ὡς πολλά μου κατεψεύδεϑ' ὁ νεανίσκος*), und III, 37 (dass nur Aristoteles bei der Vorlesung des Phaedo ausgeharrt habe) vorausgesetzt. Die zweite führt Diog. auf Favorinus zurück. Beweiskraft haben beide nicht. Wenn Hermann, der trotz der zweiten, die er in anderem Sinne (S. 79) benutzt, den Phaedo gleich nach dem Conviv., also um die Zeit der Geburt des Aristoteles verfasst glaubt, auf Grund der ersten (S. 448) von einer „urkundlich beglaubigten Stellung des Lysis in der ersten Periode der Platonischen Schriften" und gar (S. 538) von einer „urkundlichen Sicherheit" redet, so streift dies an's Lächerliche. Nur in sofern, als keine giltigen Gegenzeugnisse und Gegenargumente vorliegen, mag in jenen Anekdoten eine nicht ganz verwerfliche Bestätigung für aus inneren Gründen wahrscheinliche Annahmen gefunden werden.

Was über die Stelle bei Diog. L. III, 38: *λόγος δέ, πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα*, zu sagen ist, ist wohl durch die neueren Verhandlungen ziemlich erschöpft worden. Die richtige Lesart: *λόγος δέ*, schneidet den bei der früheren Lesart: *λόγον δέ* (was für *διάλογον δέ*, stehen sollte) geführten Streit ab, ob Diog. L. das Zeugniss auf Euphorion und Panätius zurückführen wolle, oder auf Aristoxenus, oder ob es unsicher sei, auf welchen dieser Männer dasselbe zurückgehe; *λόγος δὲ* heisst: es geht die Rede, und Diog. bestätigt diese Rede durch sein eigenes oder wenigstens im eigenen Namen hingestelltes, obzwar doch vielleicht von Anderen entnommenes Urtheil, dass ja auch der Gegenstand etwas Jugendliches habe. Als Gegenstand galt ihm natürlich der *ἔρως*, da der zweite, trockene Theil des Phaedrus für Leute seiner Art

wohl nicht geschrieben war. Mit Diog. L. stimmt Olympiodorus überein (vit. Plat. p. 78), der vielleicht diese Angabe gerade aus der angeführten Stelle des Diog. geschöpft hat: *ἅτε τοῦ Πλάτωνος τοῦτον πρῶτον γράψαντος διάλογον, ὡς λέγεται.* Diesen Zeugnissen aber steht bekanntlich das Ciceronianische für die spätere Abfassungszeit des Phaedrus entgegen, wornach die Weissagung über Isokrates ein vaticinium ex eventu ist (Orat. c. 13): haec de adolescente Socrates auguratur, at ea de seniore scribit aequalis." Lange Zeit hat die Stelle in dem vielgelesenen Buche über die Geschichte der alten Philosophie als Autorität gegolten, während das in einem ganz anderen Zusammenhang auftretende Zeugniss des Cicero unbeachtet blieb. Aber wir dürfen doch auch auf dieses letztere Zeugniss nicht allzu vielen Werth legen, und können es kaum mit Zuversicht als ein eigentliches „*Zeugniss*" betrachten, weil wir nicht wissen, ob Cicero dabei auf Ueberlieferungen fusste, welche die Entstehungszeit des Phaedrus betrafen oder ob er nur (was sogar wahrscheinlicher ist) sich an die naheliegende Reflexion hielt: Sokrates zwar erlebte nur die Jugend des Isokrates; aber ihm hat ja auch nur Plato jene Aeusserung in den Mund gelegt, der doch selbst ein Zeitgenosse des Isokrates war: also ist wohl das Urtheil des Zeitgenossen in die Form eines vaticinium gekleidet worden. Um so mehr musste Cicero zu dieser Anschauung hinneigen, da er in jenem Urtheil eine Bekräftigung seines eigenen suchte, und die Autorität des ersteren um so grösser sein musste, wenn es über den Isokrates in dessen männlichem Alter, da von ihm schon rednerische Leistungen vorlagen, gefällt war. Vielleicht ist dem Cicero gar nicht einmal der Gedanke aufgetaucht, dass der Phaedrus ja doch auch von dem Jüngling Plato zu Lebzeiten des Sokrates geschrieben sein könne; sondern er schrieb wohl unbefangen in dem vorhin erläuterten Sinne. Wenigstens haben wir durchaus keine Bürgschaft, dass in seiner Aeusserung mehr zu suchen sei. Die Frage nach der Entstehungszeit des Phaedrus lässt sich überhaupt nicht aus den „Zeugnissen" der Späteren entscheiden, da diese alle zu wenig verbürgt oder zu unbestimmt sind, und zu sehr den Verdacht gegen sich haben, aus blossen Combinationen hergeflossen zu sein. Gab es wirklich eine alte Tradition über eine frühe Entstehung des Phaedrus, so kann dabei doch eine relative Priorität mit der absoluten verwechselt worden sein.

Von späteren Zeugnissen ist hier noch das des Athenäus (XI, 113), zu erwähnen, wornach der Sophist Gorgias die Erscheinung des nach ihm benannten Dialogs noch erlebte (der Zenge ist nicht der zuverlässigste, doch liegt auch nichts vor, woraus mit Gewissheit das Gegentheil folgte); ferner die Angabe des Plutarch (v. Sol. c. 32), dass Plato an der Vollendung des Critias durch den Tod gehindert worden sei (worin jedoch bei der entgegenstehenden glaubhaften Angabe über die Leges kein giltiges Zeugniss für jenes Fragment als letztes Werk gefunden werden kann), und die Stelle bei Gellius (N. A. XIV, 3) wornach die Rep. partienweise veröffentlicht sein muss: „quod Xenophon inclyto illi operi Platonis, quod de optimo statu reipublicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in vulgns exierant, opposnit contra conscripsitque diversum regiae administrationis genus". Dass freilich diese Aeusserung nicht durchaus richtig sein könne, ist längst (schon von Böckh in Minoem, p. 181 sq. und de simultate, quam Pl. cnm Xen. exercuisse fertur, p. 25 sq.) erwiesen worden. Das Ende des zweiten Buches bietet keinen relativen Abschluss, wie es doch bei einer gesonderten Herausgabe sein müsste, und die beiden ersten Bücher der Rep. handeln auch noch gar nicht so von der Staatsverfassung, dass Xenophon dagegen ein „diversum regiae administrationis genus" hätte aufstellen können. Wenn die Angabe des Gellius etwas Richtiges enthält, so muss dies in einer successiven Herausgabe des Werkes, aber nach anderen Abschnitten, liegen. Das erste Buch kann als ein kleineres Ganzes gelten; daran schliesst sich II—IV; eine episodische Ansführung des IV, 424 A nur leicht angedeuteten Gedankens der Gemeinschaft in Besitz und Ehe bildet den Inhalt von V—VII; VIII und IX schliessen sich wieder an II—IV an, und endlich folgt mit mehreren Eigenthümlichkeiten in Inhalt und Darstellungsweise das letzte Buch. Vielleicht ist die Angabe des Gellius, statt von Büchern, von Partien des Werkes giltig. Die erste Partie wäre Buch I, die zweite B. II—IX, später erst wäre dann als dritte Partie B. X herausgegeben worden.

Wir haben bisher unter den äusseren Zeugnissen die *Ecclesiazusen* des Aristophanes nicht miterwähnt, weil die Beziehung, welche viele Neuere darin auf die Platonische Rep. zu finden glauben (Bizet, Lebeau, Morgenstern, Spengel, Bergk, Meineke,

Tchorzewski und Andere; an mündliche Aeusserungen Plato's denken namentlich Schleiermacher, Suckow, der wenigstens diese Möglichkeit offen lässt, und Steinhart) von Andern entschieden bestritten wird (namentlich von Stallbaum, K. F. Hermann, Susemihl und Zeller), und auch in der That sehr zweifelhaft ist. Ein Zeugniss für die Echtheit der Rep. kann darin keinesfalls liegen; aber es ist zu untersuchen, ob vielleicht, da die Echtheit dieser Schrift schon anderweitig (nämlich durch die Aristotelischen Zeugnisse) gesichert ist, irgend eine Beziehung zwischen ihr und jener Komödie sich mit einem genügenden Grade von Wahrscheinlichkeit annehmen lasse, um darauf einen Schluss in Betreff der Abfassungszeit der Rep. zu bauen. Die Eccl. sind auf Grund des Schol. zu vs. 193 und der historischen Beziehungen Vss. 193—203 in Ol. 96, 4 oder 97, 1—3 (392—389 vor Chr.) vor die zweite Aufführung des Plutus (Ol. 97, 4), zu setzen, und zwar in die zweite Hälfte des Olympiadenjahres, da sie an den grossen Dionysien aufgeführt wurden. Der Dichter lässt die Weiber die Herrschaft im Staate listig an sich reissen, und dieselbe dann zur Einführung einer zügellosen communistischen Wirthschaft missbrauchen. Es liegt auf der Hand, dass die Forderungen Plato's in der Rep. ganz andere sind. Die Weiber sollen nicht die Herrschaft haben, sondern nur einen gewissen Antheil an den Beschäftigungen und Rechten der Männer, nachdem eine möglichst gleichmässige Erziehung sie auf eine annähernd gleiche Bildungsstufe gehoben habe. Die Gemeinschaft der Güter und Weiber soll nur in dem Stande der Herrscher und Wächter bestehen, und das Motiv dieser Anordnung ist nicht die Hochschätzung des Genusses, sondern die Geringachtung desselben, nicht der Wunsch, dass Alle möglichst gleichen Antheil an demselben erlangen, sondern der entgegengesetzte, dass alle möglichst darauf verzichten um der ideellen Staatszwecke willen. Diese Unterschiede beweisen jedoch an sich noch gar nicht, dass nicht dennoch Aristophanes auf Plato's Communismus habe anspielen wollen. Es ist die Weise dieses Komikers, sich an äussere Züge zu halten, die er durch Zuthaten von eigener Erfindung verstärkt, um das Ganze in's Lächerliche zu ziehen. Mag auch seine Tendenz eine ernste sein, so ist doch seine Auffassung philosophischer Richtungen eine sehr unzulängliche. Bei dem historischen Sokrates beweist er nur Verständniss für die Seite, die dieser mit der So-

phistik theilt, nämlich die selbständige Reflexion und Abweisung der bindenden Autorität des blossen Herkommens, aber keines für den Unterschied und Gegensatz zwischen beiden Standpuncten, für den positiven Neubau, den Sokrates begründete. So mag dem Komiker auch der Sinn und die Neigung gefehlt haben, Plato's philosophische Tendenzen zu verstehen; die Sorge aber, dass beim Eindringen communistischer Gedanken aus dem Philosophenkreise in das atheniensische Volk dieses den letzten Rest seiner früheren Tüchtigkeit einbüssen möchte, kann den patriotisch gesinnten Mann zum Entwurf eines anschaulichen Bildes von den verderblichen Folgen solcher Lehren, von der gänzlichen Zerrüttung aller sittlichen Verhältnisse, die durch dieselben entstehen müsse, veranlasst haben. Aristophanes schildert in den Ecclesiazusen in carikirender Weise Zustände und Tendenzen des damaligen atheniensischen Volkslebens, die Geringachtung von Gesetz und Sitte, die Ausbeutung der allgemeinen Institutionen zu den Zwecken des persönlichen Egoismus, die tolle Neuerungssucht, die alle Schranken niederwirft, und der nur noch das einzige bisher nicht Versuchte als letztes Extrem in der Umwälzung aller durch Natur und Herkommen geheiligten Verhältnisse übrig bleibt, dass die Weiber herrschen, da die Männer doch nichts Männliches mehr beschliessen, und dass Eigenthum und Ehe, wie sie längst aufgehört haben den Willen zu binden, so nun endlich auch aufhören gesetzlich zu gelten. Solche Vorschläge werden als „volksthümlich" bezeichnet (vs. 631); Aristophanes schildert den Communismus als der extremen Demokratie zusagend. Aber das hinderte nicht, dass nicht auch die Nachäfferei des Lakonenthums mithineingezogen und gegeisselt werde, zumal da dieselbe, obschon von Aristokraten ausgegangen, damals in gewissen Beziehungen (in Kleidertracht etc.) zur allgemeineren Mode geworden und in die niederen Schichten des Volkes eingedrungen zu sein scheint, natürlich nicht mit der ursprünglichen aristokratischen Tendenz, sondern eben nur als etwas Neues, das dem augenblicklichen Geschmack oder Ungeschmack zusagte. In den Komödien des Aristophanes handelt es sich überhaupt weit weniger um den Gegensatz zwischen Aristokratie und Demokratie (den Neuere oft übermässig hervorgehoben haben), als vielmehr um den Gegensatz zwischen der guten alten Zeit, die noch Gesetz und Sitte geachtet hat, und der Neuerungssucht, die mit den

Traditionen überhaupt bricht, und fast gleich sehr die alte Demokratie und Aristokratie über den Haufen wirft, um ganz andere, sophistische Elemente an die Stelle zu setzen, die nach der Auffassung des Aristophanes auf die reine Negation und Frivolität hinauslaufen, mögen sie nun mit aristokratischen oder demokratischen Gelüsten zusammengehen; in ihrer vollendeten Ausgestaltung stellen sie die Auflösung aller alten Gegensätze dar. Bei dieser Auffassung hebt sich der Einwurf auf, den Susemihl (die genet. Entw. d. Plat. Ph. II, S. 298, Anm. 155) gegen Stallbaum (in Bezug auf dessen Recension von Tchorzewski: de Politia, Timaeo, Critia, ultimo Platonis ternione, Kasan 1847, in Jahn's Jahrb., Bd. 58, S. 248 ff.) richtet, dass die beiden Zielscheiben des Spottes, die derselbe annehme, nämlich die Lakonomanie in Athen und die moralische Zerflossenheit des atheniensischen Volkes, welche in der Sittenlosigkeit der Weiber culminire, sich zu keiner Einheit verbinden. Freilich ist Stallbaum bei der äusserlichen Nebeneinanderstellung stehen geblieben (S. 267: „Aristophanes wendet die Geissel seines Witzes doppelt an, gegen die Anhänger des Dorismus und gegen die Entartung der Frauenwelt"); aber es besteht doch zwischen diesen beiden Elementen und überhaupt zwischen den verschiedenen Seiten, nach welchen hin der Spott sich wendet, im Sinne des Aristophanes (der die positiven, neugründenden Elemente in den Abweichungen vom Althergebrachten nicht genügend würdigte) eine innere Beziehung vermöge des gemeinsamen Gegensatzes gegen die frühere Ordnung und Sitte und des gemeinsamen Ursprungs aus subjectivistischer Willkür und neuerungssüchtiger Frivolität. Hiermit aber eröffnet sich auch die Möglichkeit, dass theoretische Ansichten aristokratischer Lakonenfreunde und vielleicht darunter auch communistische Aeusserungen von Plato selbst dem Aristophanes mit vorgeschwebt haben. Dass die Schrift Plato's über den Staat dem Dichter bekannt gewesen sei, ist unwahrscheinlich; denn lag diese ihm vor, so setzt seine Weise der Carikirung ein so enormes Missverständniss voraus, wie wir es ihm trotz seiner antiphilosophischen Bildungsrichtung doch nicht zutrauen möchten; nur wenn bloss mündliche Aeusserungen ihm zu Ohren gekommen waren, blieb ihm die volle Freiheit, sich die Sache nach seiner Weise phantastisch auszumalen und in's Tolle zu ziehen. Dazu kommt (wovon wir aber hier noch absehen),

dass gewisse Stellen in der Rep. (insbesondere VIII, 567; IX, 577) Beziehungen auf den älteren Dionysius zu enthalten scheinen, welche schon Plato's erste Reise nach Sicilien voraussetzen. Dass aber Aristophanes auf mündlich geäusserte Ansichten Plato's mit Bezug genommen habe, ist nach dem Charakter seiner Komödie sehr wohl möglich und nicht unwahrscheinlich. Ein Gegenbeweis liegt nicht in vs. 576 ff.: *δεῖται γάρ τοι σοφοῦ τινος ἐξευρήματος ἡ πόλις ἡμῶν · ἀλλὰ πέραινε μόνον μήτε δεδραμένα, μήτ' εἰρημένα πω πρότερον*, wornach noch Niemand, also, schliessen Einige, auch nicht Plato, Vorschläge solcher Art gemacht haben soll. Aber so darf man nicht folgern. Die Praxagora des Aristophanes kann als die poetische Repräsentation derjenigen gelten, welche zuerst solche Gedanken ausgesprochen haben, so dass dann eine Nennung Plato's nicht nur nicht erforderlich, sondern nicht einmal zulässig war. Freilich verfuhr die Komödie früher anders, indem sie die durchzuziehenden Personen namentlich auf die Bühne brachte. Seitdem dies aber gesetzlich untersagt war, blieb eine Repräsentation durch andere Gestalten ohne Namennennung übrig, und warum sollte Aristophanes in dieser späteren Zeit nicht dieses Verfahren geübt haben? Nur eine Andeutung, wer gemeint sei, darf dann mit Recht erwartet werden; eine solche aber kann sehr wohl in der *φιλόσοφος φροντίς* (vs. 569) liegen, obschon bei dem weiten Sinne von *φιλόσοφος* der Ausdruck nicht nothwendig so verstanden zu werden braucht. Durch das Bisherige soll nur der Beweis der Möglichkeit der Mitbeziehung der Eccles. auf Plato geführt sein. An andere Philosophen kann nicht gedacht werden, insbesondere nicht an Protagoras, dessen Schrift so wenig wie die irgend eines andern Philosophen vor Plato communistische Gedanken hinsichtlich der Ehe enthielt nach der bestimmten Aussage des Aristoteles Pol. II, 7, 1266 A 24: *οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν*, auch konnte Aristophanes nur solches auf die Bühne bringen, was in den Gesichtskreis des atheniensischen Volkes fiel, also gewiss nicht blosse Meinungen eines nicht atheniensischen Sophisten. Eine Beziehung auf Plato setzt voraus, dass dieser um die Zeit der Dichtung jener Komödie in Athen gewesen sei. Nun steht zwar nicht die Beziehung der Aristophanischen Komödie auf Plato im Voraus fest, so dass aus derselben seine damalige An-

wesenheit in Athen sich erschliessen liesse; da aber der siebente Brief (p. 326) ausdrücklich bezeugt, dass Plato seine politische Ansicht (zunächst zwar über die Herrschaft der Philosophen, womit aber für ihn der Communismus wesentlich zusammenhing) bereits vor der Reise nach Italien und Sicilien ausgesprochen habe, und doch wohl anzunehmen ist, dass dies in Athen geschehen sei, so liegt hierin ein unverächtlicher Wahrscheinlichkeitsgrund für die Annahme, dass Aristophanes in den Eccles. diese gerade damals zuerst geäusserte Ansicht mit verspotte. Das zeitliche Zusammentreffen ist zn auffallend, um als zufällig zu erscheinen. Zumeist aber spricht für diese Annahme die Weise, wie Plato Rep. V, 452 (vgl. 451 und 457) von dem Spotte der Komiker redet. Schon Böckh sagt (de simultate p. 26): „Plato quinto Reip. libro lepidorum hominum facetiis perstricta haec placita significans, Aristophanis comoediam videtur respicere"; mit Recht, sofern die dem Sokrates in den Mund gelegte Erwähnung möglicher Angriffe durch Komiker als eine Andeutung der zur Zeit der Abfassung des Werkes längst schon wirklich erfolgten Angriffe aufzufassen ist. Zwar können jene Stellen die Beziehung Plato's auf die Aristophanische Komödie nicht streng beweisen, da sie sich nach dem nächsten Wortsinne auch als Beziehungen auf bloss mögliche Angriffe verstehen liessen; auch bliebe die Beziehung auf Aristophanes noch möglich, wenn dieser gar nicht an Plato gedacht hätte; aber sie widerstreben doch nicht nur jener ersten, volleren Deutung nicht, sondern erhalten auch durch dieselbe einen weit befriedigenderen Sinn, so dass diese Deutung sich durchaus empfiehlt, zumal, da ihre chronologische Möglichkeit bereits anderweitig genügend gesichert ist. Demgemäss darf eine Beziehung des Aristophanes auf mündliche Aussprüche Plato's für wahrscheinlich gelten; die Schrift de Rep. aber scheint nach den Eccles. verfasst zu sein.

Es sind nun, der oben aufgestellten Disposition zufolge, zunächst **die historischen Data in Plato's eigenen Schriften** zu durchforschen.

Da Plato in seinen Schriften nicht in eigener Person redet, so können die historischen Beziehungen zunächst nur auf die Zeit, in welche die Scene verlegt wird, oder, wenn frühere Unterredungen als später wiedererzählt dargestellt werden, auf

eine dieser Zeiten gehen, und nicht auf die Abfassungszeit des Dialogs selbst. Doch wird dadurch jedenfalls ein Zeitpunct mitbezeichnet, vor welchem der betreffende Dialog nicht geschrieben sein kann. Der Werth der Bestimmung dieses Terminus wird dadurch verringert, dass in fast allen Platonischen Dialogen (nur mit Ausnahme der Leges) Sokrates auftritt, entweder als Leiter des Gesprächs oder doch mindestens als Mitunterredner, also, wie es zunächst scheinen muss, die historischen Spuren nicht über seinen Tod hinausgehen können, so dass der lange und wichtige Zeitraum von da bis zum Tode des Plato (399—347 vor Chr.) hiernach chronologisch unbestimmt bleiben würde. Indess führen doch mehrere Umstände über den Tod des Sokrates hinaus. Die Wiedererzählung eines Gespräches, an welchem Sokrates betheiligt ist, verlegt Plato zuweilen in eine viel spätere Zeit, so dass auch die Abfassungszeit mindestens um eben soviel später sein muss. Durch Beachtung dieses Umstandes allein lässt sich z. B. bereits die Schleiermacher'sche Annahme über die Entstehungszeit des Parmen. widerlegen. Ferner aber erlaubt sich Plato mitunter den Anachronismus, dass er Mitunterredner aus der Sokratischen Zeit auf spätere historische Ereignisse anspielen lässt, wodurch wir einige der werthvollsten chronologischen Anzeichen erlangen. Denn ergibt sich hieraus auch mit völliger Gewissheit nur, dass der Dialog nicht vor der Zeit eines solchen Ereignisses geschrieben sein kann, so folgt doch in den meisten Fällen mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit, dass derselbe auch nicht lange nachher verfasst sei, da sonst die Anspielung nicht mehr das volle Interesse gehabt hätte und nicht ästhetisch gerechfertigt sein würde. In einigem Masse gilt das Letztere auch von solchen historischen Beziehungen, die nicht Anachronismen sind und daher nicht erst einer besonderen ästhetischen Rechtfertigung bedürfen, namentlich von den historischen Anspielungen in den Leges, und von einzelnen Prophezeiungen, die wir für *vaticinia ex eventu* halten müssen. Doch kann auch der Fall vorkommen, dass Plato frühere Ereignisse, besonders das Schicksal des Sokrates, noch in viel späterer Zeit berührt, und man muss sich vor dem Schlusse hüten, den z. B. hinsichtlich des Phaedo viele Frühere gezogen haben, als ob ein Dialog, der solche Erinnerungen enthalte, nothwendig oder auch nur

durchaus wahrscheinlich bald nach dem betreffenden Ereignisse geschrieben worden sei.

Convivium. Der bekannteste Anachronismus, der zugleich die sicherste Zeitbestimmung an die Hand gibt, ist der im Conviv. p. 193 A: *καὶ πρὸ τοῦ, ὥσπερ λέγω, ἓν ἦμεν· νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων.* Nach Xenoph. Hellen. V, 2 fällt die Dismembration Mantinea's durch die Lakedämonier in Olymp. 98, 4 (385—384 v. Chr.). Da nun die Zeitverwechselung, die Plato, in der Rede des Komikers gleichsam auch selbst Komödie spielend, den Aristophanes begehen lässt, unzweifelhaft voraussetzt, dass jene Begebenheit damals, als er das Sympos. schrieb und veröffentlichte, noch in frischem Andenken war, so haben wir allen Grund, eines der beiden Jahre 385 oder 384 als Entstehungszeit dieses Dialogs anzunehmen. Zwar hat Schleiermacher (Plat. II, 2, S. 370) den Zweifel geäussert, ob nicht dieses Andenken sich eben so lebhaft erneuert haben möge zu der Zeit, als man zum Wiederaufbau der Stadt sich anschickte, und gemeint, es könne hiernach das Symp. vielleicht auch erst in dieser späteren Zeit (Ol. 102, 3 = 370 — 369 vor Chr.) geschrieben worden sein. Durch die vorsichtige Fassung des Gedankens: „zu der Zeit, als man zum Wiederaufbau Anstalt machte", hat Schleiermacher im voraus Steinhart's Antwort abgeschnitten, die auf einer ungenauen Auffassung beruht (Bd. IV, S. 265), dass die Vergleichung der zerschnittenen Doppelmenschen mit dem zerschnittenen Mantinea nach der Wiederherstellung dieser Stadt keinen Sinn mehr gehabt haben würde und desshalb Schleiermacher's Annahme, dass der Dialog sowohl 370 als 385 geschrieben sein könne, unhaltbar erscheine. Aber an sich ist Schleiermacher's Zweifel doch unbegründet. Im Jahr 370, auch vor dem wirklichen Wiederaufbau Mantinea's, konnte sich die Erinnerung an den früheren *διοικισμὸς* doch nur an die Hauptvorstellung der jetzt bevorstehenden Restitution anlehnen, und wohl nur in dieser Verbindung zum Vergleich verwandt werden; die Erinnerung an die lange zuvor geschehene Zertheilung als solche lag nicht nahe genug und musste als zu gesucht erscheinen, um zu dem leichten phantastischen Spiel zu passen, das in dieser komischen Partie getrieben wird. Nur eine frische Reminiscenz liess sich hier ein-

flechten. Im Jahr 370 musste entweder auch die Wiedervereinigung als Bild gewählt werden, oder, wenn dies nicht passte (und es passte in der That nicht), so musste die Anspielung überhaupt unterbleiben. Wir dürfen dem Plato zutrauen, dass er nicht, um etwa einen Einfall zu schonen, die ästhetische Rücksicht hintangesetzt haben würde. Dass übrigens die Worte: *καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων*, von Plato selbst geschrieben seien, dafür zeugt das vorangegangene Verbum *διῳκίσθημεν*, welches von der Auflösung einer Stadtgemeinde in Dorfschaften das verbum proprium ist, von der Zerschneidung der ursprünglichen Doppelmenschen aber nur mittelst einer Metapher gebraucht werden kann, welche durch die Erinnerung an ein bestimmtes Ereigniss gestützt werden muss. H. Müller fragt, um die Worte als Glossem zu erweisen oder eine Aenderung zu begründen (Plat. Werke, IV, S. 358): „wie kam Plato darauf, statt *Μαντινεῖς* das allgemeinere *Ἀρκάδες* zu setzen?" Aber die Antwort liegt nahe, dass die prosaische concrete Bestimmtheit, die in *Μαντινεῖς* liegen würde, durch die Wahl eines allgemeineren Ausdrucks bei jenem komischen Vergleich sehr passend vermieden wird, dass aber unter *Ἀρκάδες* nichts destoweniger die Mantineer und keineswegs alle Arkadier insgesammt zu verstehen sind. Hommel's Conjectur, der *ἀπὸ* statt *ὑπὸ* vorschlägt, um die Worte dann geognostisch auf die Trennung Arkadiens von Lakonien durch hohe Gebirge zu deuten, hat ungeachtet Müller's etwas schüchterner Vertheidigung (S. 358) Steinhart (S. 347) gebührend zurückgewiesen. Wir dürfen demnach die chronologische Folgerung, die man aus jenem Anachronismus zu ziehen pflegt, dass der Dialog 385 oder 384 geschrieben worden sei, mit voller Zuversicht uns aneignen.

Menexenus. Dass die Anachronismen im Menexenus, falls die Echtheit desselben vorausgesetzt wird, eines der ersten Jahre nach dem Antalkidischen Frieden (387) als seine Entstehungszeit erweisen, ist allgemein anerkannt. Gehen wir von der Voraussetzung der Echtheit ab, nehmen aber einen Zeitgenossen Plato's, etwa vermuthungsweise seinen Bruder Glauko, als Verfasser an, so führt uns dies immer noch auf die nämliche Zeit. Die Ansicht von Susemihl's Schüler, J. Tüllmann, dass der Menex. von Philipp dem Opuntier verfasst und nach 348 (als dem Todesjahr Plato's, wofür aber vielmehr 347 zu setzen ist)

herausgegeben worden sei, haben wir schon oben zurückgewiesen. Wer an einen späteren Fälscher dächte, würde nur schliessen, dass derselbe den Schein einer Abfassungszeit bald nach dem Antalkidischen Frieden erstrebt habe.

Leges. Hinsichtlich der Leges hat schon Böckh (in Platonis qui fertur Minoëm, 1806, p. 73) im Anschluss an Bentley bemerkt, es gehe aus der Erwähnung eines Sieges der Syrakusier über die Lokrenser (I, p. 638 B) hervor, dass diese Schrift nach Ol. 106, 1 (= 356 vor Chr.) verfasst worden sei. Doch ist diese Beziehung unsicher. Die Stelle Leg. IV, p. 709 E ff. scheint Plato's Verkehr mit dem jüngeren Dionysius vorauszusetzen, vgl. Susemihl, II, S. 693 ff.

De Republica. Dass die lebendige Schilderung des tyrannischen Charakters im 9. Buche der Rep. (p. 577 A, B) Plato's Umgang mit dem älteren Dionysius voraussetze, bemerkt gleichfalls schon Böckh (de simultate, p. 26), und folgert mit Recht, dass das Werk nicht vor Ol. 98 verfasst sein könne, wofern man nicht eine öftere Emendation durch den Verfasser annehmen wolle, die jedoch aus einzelnen Zeugnissen der Alten über mehrfache stylistische Durchfeilung sich noch nicht erschliessen lasse. (In der That sagen die ältesten Zeugen, Euphorion und Panätius bei Diog. L. III, 37 nur, dass der Anfang der Rep. vielfach umgestellt gefunden worden sei, offenbar nach Plato's Tode in seinen Schreibtafeln, worin noch gar nicht liegt, was Spätere wissen wollen, dass er bis zu seinem Tode, auch nach der Herausgabe des Werkes, immer noch an demselben gefeilt habe.) Die Erwähnung des Thebaners Ismenias Rep. I, 336 A als eines *μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρὸς* erinnert an die Erwähnung desselben im Meno p. 90 A: *ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος.* Sofern dabei an die Bestechung des Ismenias im Jahr 395 zu denken ist (von welcher unten bei der Untersuchung über den Meno das Nähere zu sagen sein wird), wäre die Beziehung anachronistisch, und würde dann eine Abfassung auch schon des ersten Buches, wenigstens in der vorliegenden Redaction, nach dem angegebenen Jahre erweisen. Jedoch diese Beziehung ist nur wahrscheinlich, nicht gewiss. Auch lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Plato nach dem Jahr 382, in welchem Phöbidas die Kadmeia besetzte, worauf Ismenias dem Hasse

der Aristokraten und der Spartaner zum Opfer fiel, nicht mehr den Sokrates diesen Mann als einen reichen und mächtigen ohne alle Hindeutung auf sein späteres Schicksal hätte erwähnen lassen, dass also wohl mindestens das erste Buch der Rep. vor dieser Zeit geschrieben worden ist.

Parmenides. Beim Parmen. lässt sich aus der Scenerie wenigstens annähernd ein Terminus bestimmen, vor welchem derselbe nicht verfasst sein kann. Es sind in dem Dialog selbst (wie insbesondere Böckh mit grosser Klarheit nachgewiesen hat) vier Zeiten zu unterscheiden. Die früheste ist die, wo das Gespräch im Hause des Pythodorus gehalten gedacht wird, an dem sich Zeno, Sokrates, Parmenides und ein Aristoteles, der später zu den dreissig Gewalthabern gehörte, betheiligen. Dieses Gespräch wurde geführt, wie der Verfasser des Parm. sagt, als Sokrates noch sehr jung war. Da aber der noch jüngere Aristoteles dem Parmenides schon in die tiefsten metaphysischen Abstractionen zu folgen und auf seine Fragen verständig zu antworten weiss, also auch nicht mehr Knabe sein kann, so wird das sehr jugendliche Alter des Sokrates nämlich nur vergleichsweise im Verhältniss zu dem hohen Alter, in welchem er in den meisten Dialogen auftritt, zu verstehen sein, und wir werden ihn somit als etwa fünfundzwanzigjährig zu denken haben, auch abgesehen von dem späten und an sich ganz unzureichenden Zeugniss des Synes. (Calv. encom. c. 17): *Σωκράτης — πέντε καὶ εἴκοσιν ἔτη γεγονώς, ὁπηνίκα Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἧκον Ἀθήναζε, ὡς Πλάτων φησί, τὰ Παναθήναια θεασόμενοι.* Diese Voraussetzung führt uns (nach Böckh und Hermann) auf Ol. 83, 3 = 446 vor Chr., vorausgesetzt, dass Sokrates, der nach der Apol. (p. 17 D) und dem Crito (54 E) bei seiner Verurtheilung (399 vor Chr.) etwas mehr als 70 Jahre alt war, etwa im Jahre 471 (Ol. 77, 1, 2te Hälfte) geboren ist (und nicht, nach der früher gewöhnlichen Annahme, erst Ol. 77, 3 = 469). Der zweite Zeitabschnitt im Parm. ist der längere Zeitraum, in welchen die öftere Wiedererzählung jenes ersten Gespräches durch Pythodorus, in dessen Gegenwart es gehalten worden war, an Antipho, den Sohn des Pyrilampes und (wie nach dem Parm. anzunehmen ist, jüngeren) Halbbruder des Glauko und Adeimantus von Mutterseite fällt. Antipho hat, als er *μειράκιον* (Parm. 126 C) war,

dieses Gespräch von Pythodorus nicht nur gehört, sondern es auch sehr wohl sich eingeprägt, so dass es ihm fest im Gedächtniss geblieben ist, auch nachdem er später zu philosophiren aufgehört und nach dem Beispiel seines gleichnamigen Grossvaters sich der Pferdeliebhaberei ergeben hat. Ob Antipho schon zu der Zeit, wo jenes erste Gespräch gehalten wurde, lebte und im Knabenalter stand, oder ob er erst später das Alter erreichte, das ihn zum Auffassen jenes Gespräches befähigte, wird uns im Parm. nicht gesagt. Wir wissen also nicht, wie lange Zeit von der Haltung des Gespräches bis dahin, wo Antipho dasselbe sich eingeprägt hat, verflossen sein soll. Die dritte Zeit im Parm. ist die, wo Antipho das Gespräch dem Klazomenier Kephalus wiedererzählt. Er ist längst Mann geworden; es ist viele Zeit verflossen, seit Kephalus zuletzt in Athen war, wo er den Antipho nur als Knaben kennen gelernt hatte, der indess doch bereits in einem solchen Alter stand, dass er später den Kephalus wiedererkannte. Die Wiedererzählung des Gesprächs durch Antipho an Kephalus erfolgt nach Ol. 94, 1 (404), denn Antipho erwähnt die Herrschaft der dreissig. Wollten wir den Ausdruck urgiren, (Parm. 127 D): *αὐτός τε ἐπεισελθεῖν ἔφη ὁ Πυθόδωρος ἔξωθεν καὶ τὸν Παρμενίδην μετ' αὐτοῦ καὶ Ἀριστοτέλη τὸν τῶν τριάκοντα γενόμενον*, so liesse sich daraus entnehmen, dass schon der Bericht des Pythodorus an Antipho nach 404 falle, also die Wiedererzählung des Antipho an Kephalus in eine noch viel spätere Zeit. Aber dieser Schluss wäre allzu unsicher, da ja die Worte: *τὸν τῶν τριάκοντα γενόμενον* recht wohl auch als ein erläuternder Zusatz des Antipho gefasst worden können. Wahrscheinlich ist aber, dass der Bericht des Antipho an Kephalus nicht nur in die Zeit nach 404, sondern auch nach 399, dem Todesjahr des Sokrates, zu setzen sei, da sonst Kephalus vorgezogen haben möchte, den Sokrates selbst zu fragen. Die vierte Zeit ist die, wo Kephalus seinerseits das von Antipho Gehörte wiedererzählt. Durch welchen Zeitraum sie von der dritten getrennt sei, wird uns nicht angedeutet. Ebensowenig liegt ein Merkmal vor, woraus wir abnehmen könnten, um wie viele Zeit diese letzte Wiedererzählung vor der Abfassungszeit des Dialogs liegend zu denken sei. Ist aber der Bericht des Antipho an Kephalus jedenfalls als nach 404 und höchst wahrscheinlich als erst nach

dem Tode des Sokrates erfolgt zu denken, so verträgt sich hiermit nicht wohl Schleiermacher's Annahme, der den Dialog zu Plato's Jugendwerken rechnet, ihn (I, 2, S. 105) als „Gegenstück des Protag." fasst, „wiewohl nicht ohne die Steigerung, die im Fortschritt von einem Platonischen Werke zum andern niemals fehlt", nnd ihn bald nach des Sokrates Tode während des Aufenthaltes zu Megara und noch vor dem Gorg., Theaet., Meno verfasst sein lässt. Es wäre eine zu auffallende Ungleichmässigkeit, wenn von der ersten bis zu der dritten Scene mindestens 42, wahrscheinlicher aber mehr als 50 Jahre, von der dritten zu der vierten aber und von dieser bis zu der Abfassungszeit des Dialogs zusammen nur ein oder ganz wenige Jahre zu rechnen wären. Die Scenerie weist eher auf eine sehr späte Abfassungszeit hin.

Waren Glauko und Adeimantus, die der Dialog erwähnt, die Brüder Plato's (von denen Adeimantus nach Plat. Apol. 34 A älter, Glauko aber nach Xen. Memor. III, 6, 1 jünger als Plato gewesen sein muss) und also Antipho ihr nnd auch sein Halbbruder, und zwar wie nach der Art der Bekanntschaft mit Kephalus anzunehmen ist, ein jüngerer Halbbruder, also aus einer zweiten Ehe der Periktione, so kann derselbe nicht wohl vor der Zeit der Dreissig, vielleicht nicht einmal vor dem Tode des Sokrates, ein μειράκιον von solchem Alter gewesen sein, um jenes Gespräch sich einzuprägen. Dann fällt die Wiedererzählung an Kephalus von Klazomenä (der nicht mit dem Kephalus in der Rep. verwechselt werden darf) in eine noch viel spätere Zeit. Gewiss aber sind unter den erwähnten Brüdern Glauko und Adeimantus die bekannten Brüder Plato's zu verstehen, ebenso wie auch in der Rep. (obschon Hermann sie für ein älteres Brüderpaar erklärt, das aber dann merkwürdigerweise nach der Rep. auch wieder einen Aristo zum Vater gehabt haben müsste), weil jeder Leser zunächst an diese denken musste (wie auch die Alten durchaus an diese gedacht haben), und es also eine Pflicht des Verfassers war, die schwerlich versäumt worden wäre, falls doch andere Personen gemeint sein sollten, dies ausdrücklich zu sagen und sie von den bekannten jüngeren Personen gleiches Namens zu unterscheiden. Wenn aber Hermann (Plat. Ph., S. 667) aus der rhetorischen Wendung bei Apulejus (de hab. doctr. I, 158) in der Traumgeschichte vom Schwan (wo natürlich alles kindlich und pietätsvoll gehalten sein muss), dass

der Vater Aristo den Sohn dem Sokrates zugeführt habe, den Schluss zieht, dass also Aristo noch fünfzehn Jahre nach der Schlacht bei Delion (424) gelebt habe, in der doch nach Plut. de daem. Socr. c. 11 Pyrilampes gefallen sei (vielmehr nur: verwundet und gefangen wurde, wenn anders in der That Identität der Person und nicht blosse Namensgleichheit besteht): so ist dieses Ineinanderwirren von Sage und Geschichte eine offenbare Unkritik. Zudem könnte eine Scheidung der Periktione von Aristo und eine zweite Heirath bei seinen Lebzeiten, vielleicht mit einem ihrer Verwandten, möglicherweise ihrem Oheim Pyrilampes, der Charm. p. 158 A erwähnt wird, ja auch noch angenommen werden. Ausführlicher handeln über diese Fragen einerseits Schleiermacher, Plat. I, 2, S. 100 ff.; K. F. Hermann, Allg. Schulzeitung, 1831, S. 653; de reip. Plat. temporibus, Marb. 1839; Plat. Philos., S. 24, 94; 506 ff. etc., andrerseits besonders Böckh, Index lect. Berol. hib. 1838, aest. 1839, p. 13—15; 1840, p. 9 sqq.; Susemihl, genet. Entw. II, S. 76 ff., und Munk, nat. Ordn. S. 63 ff. und 264 ff., welcher Letztere hier vieles Treffende neben einigen in der Luft schwebenden Vermuthungen bringt.

Meno. Im Meno wird p. 90 A eine Bestechung des Thebaners Ismenias erwähnt, die kürzlich vorgefallen sei: Anthemio, der Vater des Anytus, wurde reich durch seine Geschicklichkeit, und Betriebsamkeit, nicht durch Zufall und nicht *δόντος τινός, ὥςπερ ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος.* Nun erzählt Xenophon (Hellen. III, 5, 1), dass die Persische Politik, als das siegreiche Vorrücken des Agesilaus in Asien immer gefahrdrohender wurde, in der Bestechung hellenischer Parteihäupter das Mittel gefunden habe, seine Entfernung zu bewirken. Tithraustes, der Statthalter in Vorderasien, sandte fünfzig Talente zur Vertheilung an die einflussreichsten Staatsmänner in Theben, Korinth und Argos, um sie für ein Kriegsbündniss gegen Sparta zu gewinnen. Der Plan gelang, und es kam in Folge dessen zum Korinthischen Kriege, der bald einen solchen Verlauf nahm, dass Agesilaus sich zur Rückkehr nach Griechenland genöthigt sah. Unter den Bestochenen war Ismenias von Theben. Es fragt sich, ob im Meno an diese Bestechung zu denken sei. Zwei Gründe scheinen dagegen zu sprechen: das Zeitverhältniss, wornach Sokrates nicht von dieser Bestehung gewusst haben kann, und

die für den Ausdruck: *τὰ Πολυκράτους χρήματα*, zu geringe Höhe der Summe, welche bei der Vertheilung an Ismenias fallen konnte, auch wenn dieser vielleicht am reichlichsten bedacht wurde. Aber beide entscheiden nicht unbedingt gegen jene Beziehung. Den Anachronismus mochte sich Plato hier, wie öfter, als poëtische Licenz erlauben, zumal da derselbe nicht die Scenerie, sondern nur einen Passus in der Rede betrifft; in der Bezeichnung der Bestechungssumme aber scheint Plato (worauf schon der gewählte Ausdruck deuten kann) dem Gerüchte zu folgen, welches leicht sehr übertreiben mochte; der Historiker gab später die bestimmte Summe an, da es seine Aufgabe war, den wirklichen Sachverhalt genau zu erforschen und mitzutheilen. Für die Beziehung der Platonischen Stelle auf die Bestechung vom Jahr 395 lässt sich einigermassen schon der Mangel aller Nachrichten von einer früheren Bestechung in den uns erhaltenen Schriften der Alten geltend machen, da eine frühere bedeutende Bestechung des Ismenias mindestens bei Gelegenheit der Erzählung von der späteren doch wahrscheinlich auch erwähnt worden wäre, insbesondere wohl von Xenophon, dann aber besonders die historische Unwahrscheinlichkeit, dass vor der Bedrängniss durch Agesilaus der Persische Staat oder überhaupt in jener früheren Zeit irgend eine Macht zur Bestechung eines Thebanischen Parteihauptes grosse Summen aufgewandt habe. Da nun die bestimmte Beziehung auf die spätere Anklage des Sokrates, ja die unverkennbare Beziehung auf eine spätere Nemesis, die den Anytus getroffen haben muss (ein Erfahren der Wirkungen übler Nachrede, nach welchem er nicht mehr so böse sein werde, Meno p. 95 A, und welches also nicht auf ein Ereigniss vor der Anklage bezogen werden darf), uns jedenfalls nöthigt (trotz Steinhart's und Anderer entgegenstehender Ansicht) den Dialog eine geraume Zeit nach dem Tode des Sokrates geschrieben zu denken, so ist um so eher anzunehmen, dass Plato die Bestechung, die im Jahr 395 erfolgte, gemeint haben möge. Ob aber der Dialog sehr bald oder lange nachher verfasst worden sei, bleibt zweifelhaft. Das *νῦν νεωστί* (p. 90 A.) kann man geneigt sein, da es doch hinsichtlich der Zeit, wo das Gespräch gehalten zu denken ist, (die Richtigkeit der Beziehung auf die Bestechung vor dem Korinthischen Kriege vorausgesetzt) nicht passt, hinsichtlich der Zeit zu verstehen, wo der Dialog geschrieben worden ist.

Aber diese (Schleiermacher'sche) Annahme ist doch unsicher. In der Rede des Aristophanes im Sympos. entschuldigt der komische Charakter die Verwechselung der Zeiten, aber im Meno waltet nüchterner Ernst. Es liesse sich auch (mit Munk, S. 365) annehmen, dass der Dialog zu einer Zeit geschrieben worden sei, wo das Datum der Bestechung schon weit genug zurücklag, um dem Leser und vielleicht Plato selbst nicht mehr bestimmt in's Bewusstsein zu treten, so dass der Anachronismus übersehen werden konnte, und vielleicht erst um 382, als der Process des Ismenias auf das Factum der Bestechung die öffentliche Aufmerksamkeit wieder gelenkt hatte. Man kann beifügen, dass der Ausdruck: *τὰ Πολυκράτους χρήματα* nicht nur, und vielleicht überhaupt nicht, auf eine ganz enorme Höhe der gewonnenen Summe, sondern vielmehr, mit vorwiegender Rücksicht auf das endliche Schicksal des Polykrates, auf das unglückliche Ende des Ismenias deute, also für eine Abfassung des Dialogs nach (und dann wahrscheinlich bald nach) 382 zeuge. Dies Alles bleibt sehr hypothetisch, und erst die Beachtung innerer Beziehungen (die hier nicht am Orte wäre) mag zu bestimmteren Resultaten führen; hier können wir nur das Eine als wahrscheinlich bezeichnen, dass der Meno nach 395 verfasst worden sei.

Theaetetus. Zu den schwierigsten und zweifelvollsten Untersuchungen gehört die über die Entstehungszeit des Theaet. An diesem Orte kann dieselbe nur in soweit geführt werden, als die äusseren historischen Anzeichen massgebend sind. In der Hauptscene, dem Gespräche des Sokrates mit Theodorus und Theätet, wird ausdrücklich gesagt, dass sie auf den Tag falle, an welchem Sokrates in der Königshalle der Klage des Meletus entgegentreten musste (p. 210 D); auch das einleitende Gespräch zwischen Euklides und Terpsio (p. 142 C) bestätigt, dass jene philosophische Unterredung als kurz vor Sokrates Tode geführt zu denken sei. An der zuletzt angeführten Stelle der Einleitung wird hinzugefügt, Theätet sei damals noch *μειράκιον* gewesen; Sokrates aber, erzählt Euklid, habe nach der Unterredung mit ihm vorausgesagt, er werde ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er das reifere Alter erreiche. Terpsio antwortet (142 D): *καὶ ἀληθῆ γε, ὡς ἔοικεν, εἶπεν*, indem er offenbar die Voraussage durch den Erfolg bewahrheitet findet. Diese Bewahrheitung

15*

kann nun nicht wohl ausschliesslich in der Tapferkeit liegen, die Theätet in dem Treffen bei Korinth bewiesen hat, aus dem er verwundet nach Athen zurückgekehrt ist, da das Sokratische Urtheil ausser auf die moralische Tüchtigkeit auch auf die Entfaltung der intellectuellen Anlage zu beziehen ist, ja nach dem Inhalt der Unterredung wohl zunächst und vorzugsweise auf die letztere, und da auch Terpsio (p. 142 B), schon ehe er von dem rühmlichen Verhalten des Theätet im Kampfe gehört hat, da er ihn nur in Lebensgefahr weiss, ausruft: οἷον ἄνδρα λέγεις ἐν κινδύνῳ εἶναι, und das Lob, das ihm in jener Beziehung gespendet wird, mit den Worten aufnimmt: καὶ οὐδέν γ' ἄτοπον, ἀλλὰ πολὺ θαυμαστότερον, εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν, was eine schon anderweitig bewährte Tüchtigkeit voraussetzt. Verbinden wir hiermit die Angaben des Proklus (zu Euklid's Elem. II, 1) und des Suidas über Theätet's mathematische Leistungen, so wird höchst wahrscheinlich, dass Terpsio vorzugsweise in diesen die thatsächliche Bestätigung der Sokratischen Voraussage gefunden habe. Dann aber kann Theätet, als das Treffen stattfand, nicht wohl mehr ein ganz junger Mann, etwa von 21 Jahren, gewesen sein, und daraus folgt weiter, dass die μάχη (142 B), woran er theilgenommen hatte, als er von Korinth aus dem Lager an Megara vorbei nach Athen gebracht wurde, nicht das von Xen. Hell. IV, 2 und Diodor XIV, 83 erwähnte Treffen zwischen Korinth und Sikyon am Flusse Nemea 394 vor Chr. gewesen sei, an dem freilich (nach Xen. Hell. IV, 2, 10) von Seiten Athen's 6000 Hopliten theilnahmen, und ebensowenig einer der von Xen. Hell. IV, 4 erwähnten Kämpfe bei Korinth, die in's Jahr 393, oder der IV, 5 erwähnten, die (wofür namentlich auch die Feier der Isthmien zeugt) in 392 zu fallen scheinen. Nach der Schlacht unter den Mauern Korinth's 393, welche gleich auf den Mord der Optimaten folgte, und in der Praxitas an der Spitze der Lacedämonier und Sikyonier und der korinthischen Flüchtlinge ruhmreich kämpfte, wurden, wie Xen. Hell. IV, 4, 14 bezeugt, nicht mehr grosse Feldzüge unternommen, aber Besatzungen von den Einen nach Korinth, von den Andern nach Sikyon gelegt, und von hier aus besonders mit Söldlingen der Krieg fortgeführt. Diodor setzt den Mord in Korinth und einen Theil der folgenden Kämpfe (XIV, 86) in Ol. 96, 3 (394—393) die übrigen (XIV, 91) in Ol.

96, 4 (393—392). Bei mehreren Einzelheiten schwankt hier die Chronologie. Schleiermacher (Plat. II, 1, S. 185) will lieber, als an „das Gefecht, dessen Xenophon im vierten Buche seiner Hellen. Geschichten erwähnt" (c. 2 oder 4?) an „minder bedeutende Vorfälle" denken, „die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen". Iphikrates hatte nach Xen. Hell. IV, 5, 13 den Befehl über die Peltasten, und Kallias, des Hipponikus Sohn, über die Hopliten; an die Stelle des Iphikrates trat aber Ol. 96, 4 (wahrscheinlich 392 vor Chr.) nach Diod. XIV, 92 Chabrias, seitdem nämlich die Argiver die Akropolis von Korinth besetzt hatten. Die Argiver behaupteten die Herrschaft in Korinth bis zum Antalkidischen Frieden (bis 387 oder sogar bis 386). Von einer Schlacht bei Korinth nach dem Jahr 393 ist uns nichts überliefert. Durch die Beziehung auf eine etwaige spätere Schlacht bei Korinth im Laufe des Korinthischen Krieges würde übrigens auch wenig gewonnen werden. Auf die Ereignisse des korinthischen Krieges könnte man den Eingang des Theaet. wohl nur in dem Sinne beziehen, dass Theätet, von der Wunde hergestellt, später sich den verbreiteten Ruhm als Mathematiker erworben, Plato aber in anachronistischer Anticipation die hierauf mitbezügliche Anerkennung schon dem Terpsion in den Mund gelegt habe. Jedoch auch so würde die Abfassungszeit des Dialogs eine beträchtlich spätere sein müssen. Aber es nöthigt uns nichts, an den korinthischen Krieg zu denken. Fast scheint es, als habe die psychologische Vorstellungs-Association: Schlacht bei Korinth, korinthischer Krieg, eine übergrosse Macht geübt. Es gibt ein anderes Treffen bei Korinth, worin die Athener siegreich und höchst ruhmvoll kämpften, nicht gegen die Lacedämonier, sondern als deren Verbündete, so dass die Verherrlichung der Tapferkeit eines Einzelnen für Plato nicht in eine so schroffe Collision mit einem widerstreitenden Gefühle trat, wie es bei dem durch Persisches Gold erregten korinthischen Kriege, dem Bruderzwist, der den Agesilaus von seiner Siegeslaufbahn in Asien abrief, in ihm nothwendig sich erzeugen musste. Dieses spätere Treffen ist das des Jahres 368 (Ol. 102, 4, zweite Hälfte), welches Xen. Hell. VII, 1, 8 und Diod. XV, 68 f. erwähnen. An dieses spätere Treffen erinnert ganz passend Munk (S. 394). Nachdem die Thebaner unter Epaminondas den Weg über den Isthmus in den

Peloponnes durch einen siegreichen Kampf erzwungen hatten, griffen sie mit Glück Sikyon und Phlius, mit ungünstigem Erfolge aber Korinth an, an dessen Thoren sie vornehmlich durch die Athener unter Chabrias zurückgeschlagen wurden. *Χαβρίας μὲν οὖν*, sagt Diodor (c. 69), *ἐπὶ ἀνδρείᾳ καὶ στρατηγικῇ δυνάμει θαυμασθεὶς τοῦτον τὸν τρόπον ἀπετρίψατο τοὺς πολεμίους.* Auf eine spätere Zeit der Entstehung des Theaet., als die des korinthischen Krieges, weisen noch andere Anzeichen. Schon im Theaet. tritt, obwohl noch als stumme Person, der jüngere Sokrates auf (p. 147 D), der später im Soph. (p. 218 B) näher charakterisirt wird, und im Politicus den Theätet in der Function des Antwortens ablöst. Wir wissen aber aus Arist. Metaph. VII, 11, p. 1036 B, 25, dass der Platonischen Schule ein jüngerer Sokrates angehörte, welchem Plato höchst wahrscheinlich die Gesprächsperson nachgebildet hat. Von diesem Sokrates berichtet Aristoteles a. a. O., dass er einen Vergleich häufig gebraucht habe, der jedoch falsch sei; er setze nämlich voraus, dass, wie der Kreis ohne das Erz (oder überhaupt: ohne einen Stoff, dessen Form er sei), so auch der Mensch ohne seine materiellen Theile existiren könne. Der Vergleich führt auf die für Plato's Ideenlehre charakteristische Objectivirung der Producte der Abstraction. Der jüngere Sokrates sucht die Ideenlehre durch eine m a t h e m a t i s c h e Analogie zu stützen. Dies stimmt wohl mit dem zusammen, was im Theät. über die gemeinsamen m a t h e m a t i s c h e n Studien des Theätet und des jüngeren Sokrates erzählt wird. Aristoteles seinerseits setzt jener vermeintlichen Analogie entgegen, 'dass nicht überall von der Materie abstrahirt werden dürfe, sondern die Verbindung der Form mit ihr in vielen Fällen wesentlich und die Trennung undenkbar sei. Diese Bemerkung steht an der angeführten Stelle in Verbindung mit der Polemik des Aristoteles gegen einige Pythagoreisirende Platoniker, welche in der Zweizahl das Wesen der Linie fanden, indem sie die Ausdehnung als zur *ὕλη* derselben gehörig von der Idee der Linie ausschlossen. (Wir dürfen hierin wohl eine metaphysische Anticipation des Princips der Sonderung von quantitativen und Ortsverhältnissen erkennen, worauf die analytische Geometrie der Neueren beruht, und wodurch sie im Verein mit der eben hierdurch mitbedingten Anwendung der Differential- und Integralrechnung ihre grossartigen Erfolge erzielt hat.) Ob freilich der

jüngere Sokrates zu diesen Pythagoreisirenden Platonikern gehört und seinem Vergleich auch jene Beziehung gegeben habe, wissen wir nicht. Wenn es wäre, so müsste er wohl bis in eine sehr späte Zeit an den Verhandlungen der Platonischen Schule sich betheiligt haben. Wenn aber auch nicht, so muss er doch jedenfalls derselben angehört haben, und entweder noch gleichzeitig mit Aristoteles oder wenigstens fast noch gleichzeitig, da der Ausdruck: ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζῴου, ἣν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος, wahrscheinlich so zu nehmen ist, dass Aristoteles selbst diesen Vergleich oft aus dem Munde des jüngeren Sokrates gehört oder doch mindestens einer noch frischen Tradition entnommen hat. Auf den jüngeren Sokrates als Gesprächsperson in jenen Platonischen Dialogen kann die Bezeichnung: Σωκράτης ὁ νεώτερος, nicht gehen, schon weil dort jener Vergleich nicht vorkommt, noch weit weniger natürlich auf Plato selbst. Im Soph. (218 B) wird der jüngere Sokrates der Alters- und Uebungsgenosse des Theätet genannt. Wahrscheinlich ist dies historisch zu nehmen und auf Plato's späteren Schüler zu beziehen. Ob wirklich dieser jüngere Sokrates irgend einmal bei einer Unterredung des greisen Sokrates mit dem jungen Theätet zugegen gewesen sei, ist sehr ungewiss. Dass Sokrates kurz vor seinem Tode den Theätet kennen gelernt und seine künftige Berühmtheit prophezeit habe, muss wohl nach dem Eingange zum Theaet. (besonders nach p. 142 C, D) mit vorwiegender Wahrscheinlichkeit als thatsächlich angenommen werden. Dass der Inhalt der Unterredung in den Dialogen von Plato frei geschaffen worden ist, ist selbstverständlich. Nun fragt es sich, ob es wahrscheinlich sei, dass Plato um 393 zu Megara oder auf der Aegyptischen Reise oder zu Athen vor Begründung seiner Schule den Theaet. geschrieben und darin den jüngeren Sokrates, seinen künftigen Schüler (mit dem er jedoch auch damals schon bekannt sein mochte), so miterwähnt habe, dass derselbe in einem der sich anschliessenden späteren Dialoge als Gesprächsperson mit auftreten konnte, oder ob vielmehr anzunehmen sei, dass Plato später, als dieser Sokrates wahrscheinlich jahrelang seiner Schule angehört hatte, ihm diese Ehre habe zu Theil werden lassen. Wahrscheinlicher ist gewiss das Letztere und damit zugleich die spätere Abfassungszeit des Theaet., um so mehr, da sich uns doch schon früher ergeben hat, dass der Soph. und Pol. zu Plato's letzten

Schriften zu rechnen seien. Mit Recht macht Schleiermacher (II, 1, S. 183 ff.) darauf aufmerksam, dass der Theaet. solche Anspielungen auf Aristippus und Antisthenes zu enthalten scheine, die den Bestand der „Schulen des Plato sowohl, als der meisten anderen Sokratiker zu Athen" zur Voraussetzung haben. Was Sokrates Theaet. p. 201 E als Bestimmung Anderer über die Erkennbarkeit des Einfachen und des Zusammengesetzten referirt, stimmt mit dem, was Aristoteles Met. VIII, 3, 1043 B, 23 sqq. den Antistheneern beilegt, so sehr zusammen, dass wenigstens diese Beziehung gesichert sein möchte. Eine Reihe von Anzeichen der Abfassungszeit lässt sich aus der Episode entnehmen Theaet. p. 172 C bis 177 C, worin der Gegensatz zwischen denen, die auf die rechte Weise philosophiren und den Weltmenschen, insbesondere den gerichtlichen Rednern, geschildert wird, und zwar in einer solchen Weise, dass die Darstellung, obschon allgemein gehalten, ihre Lebhaftigkeit und Frische bestimmten persönlichen Erfahrungen zu verdanken scheint. Die Schilderung des Verhältnisses zwischen Philosophen und Rednern (p. 177 B) weist auf eine Zeit hin, wo Plato's philosophische Schule Rhetorenschulen gegenüberstand. Bei dem allgemeinen Bilde, das von dem echten Philosophen entworfen wird, könnte man zunächst geneigt sein, mit K. F. Hermann und Anderen) an das Verhalten und das) Schicksal des Sokrates und an die Wirkung seines tragischen Endes auf Plato's Gemüth zu denken, und in der Schilderung des zurückgezogenen Lebens des Philosophen das Abbild von Plato's philosophischer Abgeschiedenheit in Megara zu finden; später, meint Hermann, habe der Verkehr mit den Pythagoreern ihm die Möglichkeit eines Einflusses der Philosophie auf das Staatsleben gezeigt, und diese Erfahrung zugleich mit der heilenden Wirkung der Zeit ihn wieder mit dem Leben ausgesöhnt. Es liegt hierin viel Scheinbares, und gewiss auch die Wahrheit, dass zu den concreten Grundlagen, auf denen die allgemein gehaltene Schilderung von dem Leben des Philosophen ruht, auch jene Erinnerungen sehr wesentlich mitgehören; aber eine genauere Erwägung der betreffenden Stellen zeigt doch, dass diese Beziehungen für sich allein nicht ausreichen, sondern noch andere, einer späteren Zeit angehörende Anschauungen mit hinzugetreten sein müssen. Was p. 173 C mit Erwähnung einer Pindarische Dichtung über die Denkrichtung des Philosophen gesagt wird,

dass er das Unter- und Ueberirdische erforsche, würde wohl auf Anaxagoras passen, aber nicht auf Sokrates, und auch wohl nur wenig auf Plato während seines Aufenthaltes zu Megara (und gerade nach Hermann's eigenen Voraussetzungen am wenigsten), wohl aber auf Plato in der späteren Zeit, insbesondere als er in dem Gedankenkreise des Tim. und des Phaedo stand. Auch die fernere Ausführung p. 174 B: *τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν κ. τ. λ.* passt gar nicht recht auf den historischen Sokrates; sehr wohl aber auf Plato in seinem höheren Alter und vielleicht auf manche seiner Lieblingsschüler. Die Ungeschicklichkeit in mancherlei niederen Dienstleistungen (*δουλικὰ διακονήματα*, p. 175 E) möchte, falls sie eine bestimmte persönliche Beziehung hat, füglich (mit Munk) auf Plato's Stellung am Syrakusischen Hofe gedeutet werden können; die *ἁρμονία λόγων* im Preisen der seligen Götter und Menschen (p. 176 A) weist auch nicht gerade auf die Megarische Zeit, viel weniger noch auf den historischen Sokrates, sondern vielmehr auf Plato's spätere Zeit. Ob speciell auf den Gegensatz zwischen dem Verhalten Plato's und Aristipp's am Syrakusischen Hofe angespielt werde (wie Munk glaubt), ist zweifelhaft; vielleicht schwebte neben anderen Beziehungen auch diese dem Plato vor; aber im Vordergrunde steht doch die Vergleichung mit den *δικανικοῖς*, zu denen Aristipp nicht gehörte. Die Mahnung, aus dem Irdischen zum Jenseits zu fliehen, und zwar durch *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (p. 176 B) mittelst der Gerechtigkeit und Frömmigkeit könnte ein Ausfluss der Stimmung in der Megarischen Zeit zu sein scheinen, wie sie sich nach Ueberwindung des ersten heftigen Schmerzes über den Tod des Sokrates und der ersten Bitterkeit, die sich im Gorg. kund gebe, gestaltet habe; aber die gleiche Lehre von dem Philosophiren als einem Sterbenwollen erscheint auch noch im Phaedo, den ja auch Hermann für ein lange nach der Megarischen Zeit verfasstes Werk hält, und die *ὁμοίωσις θεῷ* setzt die Lehre von Gott als dem schlechthin Guten voraus, von der es doch sehr zweifelhaft sein möchte, ob sie schon der Megarischen Zeit angehöre. Die Zurückgezogenheit, die der Theaet. an dem echten Philosophen rühmt, ist Enthaltung von weltlichen Händeln. Sie schliesst die Betheiligung an der Verwaltung eines idealen Staates, sofern diese nicht aus Neigung, sondern aus Pflichtbewusstsein und nur während eines bestimmten Lebensab-

schnitts übernommen wird, keineswegs aus, so dass zwischen Theaet. und Rep. nicht nothwendig ein Widerspruch anzunehmen ist. Es lässt sich nicht behaupten, dass Plato im Theaet., wenn er damals einen Idealstaat gekannt und die Verpflichtung der Philosophen zur Verwaltung desselben statuirt hätte, dies jedenfalls auch gesagt haben würde, und dass also die Unterlassung von einem Standpuncte zeuge, auf dem ihm selbst noch jene Lehren fremd gewesen seien; ebensowenig lässt sich schliessen, dass er die Leser noch nicht auf jenen Standpunct habe führen wollen. Plato hatte im Theaet. nur Anlass, von dem Verhalten der wahrhaft Philosophirenden in den empirisch gegebenen Staaten zu reden; Erörterungen über das Verhalten in einem Idealstaate, wenn einmal ein solcher existire, konnten, aber mussten nicht angeknüpft werden, und die Episode sollte kurz sein (p. 177 C). Nur einen Umschwung der Stimmung mag man im Theaet. mit Recht erkennen, gleich dem „Sterbenwollen" im Phaedo. Die Art, wie Susemihl (Genet. Entw. II, S. 105, besonders Anm. 852) die Annahme eines wirklichen Widerspruchs zwischen Rep. und Theaet. aufrecht zu erhalten sucht, ist keineswegs überzeugend. Sein Argument ist, es fehle im Theaet. jede Andeutung, dass die Philosophen doch nicht für die Verwaltung jedes Staates (nämlich nicht für die des Idealstaates) „untauglich" seien. Aber das ist nach dem vorhin Bemerkten ohne Beweiskraft. Auch ist der Ausdruck schief, die Philosophen seien „untauglich" für das irdische Leben (Hermann) oder für die Verwaltung der schlechten, empirischen Staaten (Susemihl). „Untauglich" sind sie im Sinne der Unfähigkeit, Ungeschicklichkeit oder „Unbrauchbarkeit" nur für niedere Dienstleistungen und gerichtliche Händel; dass sie es auch für eine Staatsverwaltung im ethischen Sinne oder für eine solche praktische Rolle, wie die Rep. sie ihnen anweist, seien, sagt der Theaet. keineswegs, und dies ergibt sich auch nicht aus ihm als eine stillschweigende Voraussetzung des Verfassers. Eher könnte man eine Ungeneigtheit zu jedem praktischen Verhalten herauslesen, die freilich dem Pflichtbewusstsein nicht unüberwindbar sein dürfte; dann aber besteht kein Widerspruch mit der Rep., die gerade so lehrt. „Untauglich", „unbrauchbar" ist nach beiden Dialogen eigentlich nicht der Philosoph für den empirischen Staat, sondern umgekehrt dieser für ihn; die Rep. fügt ausdrücklich bei, was

der Theaet. nicht ausschliesst, dass der Philosoph tauglich sei, den schlechten Staat zu verbessern, falls er darin die Herrschaft erlange. Die „strengere Abhängigkeit des sittlichen Lebens vom staatlichen in der Rep." gilt nur für den als bereits verwirklicht gedachten Idealstaat; der Verfasser des Theaet. kann diese recht wohl bereits gekannt und früher entwickelt, und doch ganz so geschrieben haben, wie wir es vorfinden.

Sind nun zwar nicht alle Beziehungen gleich sicher, so ist doch Mehreres unter dem Aufgezeigten der Art, dass es über die Zeit des historischen Sokrates gewiss, und über Plato's nächste Periode nach dem Tode des Sokrates mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit hinausweist. Dass der Theaet. und noch mehr der Soph. das Bestehen der Platonischen Schule schon voraussetze, erkennt auch Zeller (Ph. d. Gr. II, 2. Aufl., S. 299) als wahrscheinlich an; da er diese Dialoge aber dennoch für bald nach 394 verfasst hält, so nimmt er an, dass die Gründung der Schule wohl schon vor der Sicilischen Reise stattgefunden haben möge. Es hat sich uns aber oben (S. 128) diese Annahme als sehr unwahrscheinlich ergeben. Die Einkleidung des Gesprächs, meint Zeller (S. 298) in Uebereinstimmung mit Hermann (S. 492), Steinhart (III, S. 27) und Susemihl (I, 177), komme einer „Widmung" an Euklides gleich, und weise demnach auf eine Zeit, in welcher Plato sich von dem Stifter der Megarischen Schule noch nicht so bestimmt getrennt habe, wie wir es schon im Soph. finden. Aber dies ist mindestens sehr unsicher, oder vielmehr geradezu zu verneinen. Eine freundschaftliche, vielleicht pietätsvolle Erinnerung an Euklid und der Ausdruck der Hochachtung liegt allerdings in der Einkleidung; aber dieser Gesinnung konnte Plato diesen Ausdruck füglich zu einer Zeit geben, als Euklid nicht mehr unter den Lebenden war; als Form einer Widmung dagegen war die Fiction, dass eben dieses Gespräch, welches dem Euklid als Gabe dargebracht werden sollte, ihm schon als von ihm selbst niedergeschrieben vorliege, gerade recht unpassend. Die Einkleidungsform macht demnach zwar wahrscheinlich, was auch ohnedies schon nahe genug liegt, dass Probleme erkenntnisstheoretischer und metaphysischer Art zwischen Plato, während er sich in Megara aufhielt, und seinen Gastfreunden verhandelt worden seien; aber sie weist uns gar nicht mit Nothwendigkeit, noch auch nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, auf eine

Zeit, die jenen mündlichen Verhandlungen sehr bald gefolgt wäre. Plato gestaltet auf dem realen Grunde dieser Megarensischen Verhandlungen und wahrscheinlich auch ihrer öfteren Wiederaufnahme in seiner Schule mit künstlerischer Freiheit ein ideales Bild. Wie das Auftreten des Sokrates in seinen Dialogen mit einer Abfassung lange nach dem Tode desselben wohl zusammenbesteht, sogar in Schilderungen, wie denen des Phaedo, so auch jene Erinnerung an die Vermittlung des Gedankenkreises des Theaet. und des Soph. und Politicus durch Megarensische Anregungen mit einer viel späteren Abfassungszeit. Aus den Lebensverhältnissen des Euklid lässt sich kein Gegenbeweis entnehmen. Wir kennen nicht die Zeit seiner Geburt und seines Todes. Dass er älter war, als Plato, lässt sich mit Grund annehmen; aber man kann nicht aus der unsichern Anekdote bei Gell. N. A. VI, 10 über seine nächtlichen Besuche bei Sokrates zur Zeit der Ausschliessung der Megarenser aus Athen (die Ol. 87, 1=432 v. Chr. stattfand) mit Zuversicht auf ein weit höheres Alter schliessen, wie Hermann will, Plat. Ph., S. 652, Anm. 460. Nach den Verzeichnissen der Namen seiner Schüler liesse sich auf eine Lehrthätigkeit bis lange über den Tod des Sokrates hinausschliessen, wenn wir nur durchweg gegen die Verwechslung mittelbarer und unmittelbarer Schülerschaft in den uns erhaltenen Berichten gesichert wären. S. Zeller, Ph. d. Gr., II, 2. A., S. 174 ff. Wäre jedoch auch nachweisbar, dass die Eingangsscene in die Zeit des korinthischen Krieges, nämlich in das Jahr 394 oder 393, gesetzt werden müsste, so würden nichts destoweniger die Gründe in Kraft bleiben, die eine viel spätere Abfassungszeit des Dialogs erweisen; denn der Gegengrund, der nach Beseitigung der Widmungs-Hypothese noch übrig bleibt, nämlich, dass „der ganze Eingang den Eindruck mache, dass er sich auf Dinge beziehe, welche den Lesern noch frisch im Gedächtniss waren" (Zeller, Ph. d. Gr., II, 2. Aufl., S. 298), bietet zu wenig Gewissheit, als dass er zwingenderen Argumenten gegenüber in's Gewicht fallen könnte. Viel wahrscheinlicher ist freilich, dass allerdings kurz zuvor Geschehenes erwähnt werde, aber nicht Ereignisse der Jahre 394 und 393, sondern des Jahres 368. Aus den Beziehungen auf den Mathematiker Theodorus lässt sich so wenig eine Abfassung des Dialogs um die Zeit der Reise nach Cyrene folgern, wie aus den Beziehungen auf Euklid und Terpsio eine Entstehung in der Me-

garischen Periode. Zur Wahl des Theodorus als eines Mitunterredners scheint die Erinnerung an den Verkehr, den Plato einst, sei es in Cyrene oder in Athen, mit demselben gehabt hatte, den äusseren Anlass geboten zu haben; der innere Grund lag in den aus der Mathematik zu entnehmenden erkenntnisstheoretischen Argumenten und zugleich (nach Theaet. p. 168 D sqq.) in dem Bedürfniss eines Mitunterredners von männlicher Reife, der zum Protagoras in befreundetem Verhältniss gestanden habe und seiner Lehre nach Möglichkeit sich annehme. Ist der Theaet. in Athen und wohl erst geraume Zeit nach der Gründung der Schule verfasst worden, so bleibt immer noch möglich, dass zwischen ihm und dem Soph. und Polit. wiederum ein längerer Zeitraum liege. Zu ermitteln, wie es hiermit stehe, muss jedoch ferneren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Die theils offenbare, theils nur andeutende Bezugnahme auf den Process des Sokrates in verschiedenen Dialogen und zum Theil auch auf den tragischen Ausgang desselben beweist mit voller Strenge zunächst nur, dass jene Dialoge nicht vor den betreffenden Ereignissen verfasst sein können. Dies gilt von dem Meno, Gorg. und Politicus mit ihren Hindeutungen auf die Anklage (Men. p. 94 E; Gorg. p. 521; Pol. p. 299 B), dem Theaet. mit seiner ausdrücklichen Erwähnung der Anklage (p. 210 D) und des Todes (p. 142 C), von dem Euthyphro (p. 2 A ff.; 15 E), falls er echt ist, von der Apol., dem Crito und dem Phaedo. Die Annahme, dass diese Dialoge auch nicht lange nach den betreffenden Ereignissen geschrieben seien, würde, auf alle insgesammt bezogen, jedenfalls falsch sein, wie sich uns schon hinsichtlich des Meno, Theaet. und Politicus ergeben hat; auf einzelne Dialoge beschränkt, kann sie richtig sein, bedarf aber bei einem jeden derselben eines besonderen Beweises.

Apologia. Dass die Apol. gleich nach der Gerichtsverhandlung selbst von Plato niedergeschrieben worden sei, muss ein Jeder annehmen, der in ihr (mit Schleiermacher und, wie wir oben S. 141 aus den Aristotelischen Präterital-Citaten geschlossen haben, auch mit Arist.) eine im Wesentlichen treue Aufzeichnung der von Sokrates wirklich gesprochenen Vertheidigungsrede

erkennt. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Plato, da er zugegen war (Apol. p. 34 A; 38 B), bei der Spannung, mit der er gefolgt sein mag, sich die Aufgabe einer treuen Wiedergabe der Sokratischen Rede stellen konnte, und es liegt gegen die Annahme, dass er eben dies auch wollte, wenigstens kein giltiger Gegenbeweis vor. Soeher's Bemerkungen (S. 69 ff.) sind mehr Behauptung, als Beweis. Auf Georgii's Argumentation hat schon Zeller (Ph. d. Gr. II., S. 134, 2. A.) genügend geantwortet. Ebenso möchte auch Steinhart's Versuch eines Beweises der freien Idealisirung (Plat. W. II, S. 235 ff.) sich als unhaltbar erweisen. Steinhart's erstes Argument wird eigentlich schon von ihm selbst in den beigefügten Anmerkungen widerlegt. Er sagt (II, S. 235): „sowohl Xenophon in seinen Denkwürdigkeiten, als der Verfasser der fälschlich dem Xenophon zugeschriebenen Apologie, die wenigstens aus gleichzeitigen Quellen geschöpft zu haben scheint, berichtet über die Rede des Sokrates Manches, was in der Platonischen entweder gar nicht, oder doch in ganz anderer Fassung vorkommt". Suchen wir nach den Belegen, so finden wir S. 280 f., Anm. 2 aus Xenophon's „Denkwürdigkeiten" gar nichts angeführt, was dort über die Rede des Sokrates berichtet würde und bei Plato sich nicht so fände. Als Hauptquelle der Pseudo-Xenophontischen Apologie aber bezeichnet Steinhart Xen. Memor. I, 1, 2 und IV, 8; daraus sei grösstentheils dieses Machwerk „zusammengestoppelt". Das ist ganz richtig; aber wer dies anerkennt, sollte auch die naheliegende Consequenz ziehen, dass man sich auf eine solche Schrift nicht als auf ein giltiges Zeugniss gegen die historische Treue der Platonischen Apol. berufen dürfe. Liegt die Quelle der dort dem Sokrates in den Mund gelegten Berufung auf seine offenkundige Theilnahme an Opfern und Festen in Xen. Mem. I, 1, 2 klar zu Tage, wie kann dann die „Abweichung" in diesem Puncte „vom Plato" der Authenticität der von dem Letzteren aufgezeichneten Rede Eintrag thun? Xenophon selbst in den Memorab. sagt ja keineswegs, dass Sokrates sich so vertheidigt habe, sondern er bringt als Apologet im eigenen Namen jenes Argument vor. Ganz das Gleiche gilt von den Aeusserungen über das Dämonium. Woher die Pseudo-Xenophontische Schrift die Erzählung von der Prophezeiung des Sokrates über den Sohn des Anytus habe, wissen wir nicht; es ist sehr möglich, dass dieser Vorfall

sich ereignet hat; aber die Weise, wie jene Schrift denselben ausbeutet, bezeichnet Steinhart selbst als „abgeschmackt genug", so dass hier gewiss nicht die Worte des Sokrates vor Gericht, etwa nach einer guten gleichzeitigen Quelle, treu wiedergegeben werden. Der Vergleich mit Palamedes kann recht wohl aus der Platonischen Apol. entlehnt sein. Es liegt also durchaus kein Beweis vor, dass der Verfasser jener Apologie hinsichtlich der Rede des Sokrates vor Gericht aus guten, uns aber verlornen, „gleichzeitigen Quellen" geschöpft habe, so dass die Platonische Schrift durch die „Abweichung" unzuverlässig würde. So fällt der erste Grund Steinhart's, aus vermeintlichen Zeugnissen entnommen, in sich zusammen. Wir sind somit ausschliesslich auf die inneren Gründe angewiesen. In dieser Beziehung sagt Steinhart (S. 235): „es ist auch an sich selbst sehr wahrscheinlich, dass der angeklagte Weise sich in mehr als einer Beziehung anders vertheidigt und namentlich die eigentlichen Anklagepuncte ausführlicher und mit Hervorhebung entlastender Thatsachen aus seinem Leben, wie Xenophon mehrere anführt, widerlegt haben wird". Sokrates soll sich ungefähr in der Weise, wie das Pseudo-Xenophontische Machwerk ihn reden lässt, (S. 281) „mit seiner gewohnten Ironie gewiss zu der Fassungskraft seiner Ankläger und Richter herabgestimmt und ihnen nicht zu hohe Dinge gesagt" haben. Für die Richter unverständliche Speculationen enthält aber auch die Platonische Apol. nicht. In Bezug auf die Gesinnung dagegen konnte ein Sokrates bei seiner Vertheidigung nicht sich selbst untreu werden und zu der ethischen Fassungskraft seiner Gegner sich herabstimmen. Wenn es dafür noch eines besonderen Zeugnisses bedarf, so liegt ja ein gewiss vollgiltiges bei dem realistischen Xenophon vor, der Mem. IV, 8, 1 von Sokrates sagt: *τήν τε δίκην πάντων ἀνθρώπων ἀληθέστατα καὶ ἐλευθεριώτατα καὶ δικαιότατα εἰπών.* Steinhart ist dem Idealismus der Gesinnung des historischen Sokrates nicht gerecht geworden. Es ist zwar ein löbliches Streben, aus der Platonischen Idealgestalt des Meisters auf die historische Realität zurückzugehen, und hierbei leistet uns Xenophon unschätzbare Dienste. Aber es ist dabei die Gefahr zu überwinden, der Manche der Neueren unterlegen sind, dass, wer die Scylla der Identificirung des Platonischen Idealbildes mit dem historischen Sokrates meidet, in die Charybdis einer schroffen Entgegensetzung von

Ideal und Wirklichkeit falle, wo dann die letztere als des höheren Gehaltes bar oder doch nur wenig von solchem durchdrungen erscheint. Steinhart weist an manchen Stellen ganz vortrefflich nach, warum ein ideal gesinnter Denker auf die Anklage gerade diese Antwort geben musste, und doch soll Sokrates sie nicht gegeben, sondern erst Plato gedichtet haben. Hätte aber Sokrates so gesprochen, wie Steinhart mit vielen Anderen es erwartet, nämlich dem „Wirksamen" nachstrebend, ungefähr so, wie Xenophon in den Memorab. seinerseits ihn vertheidigt, dann wäre er ganz gewiss nicht zum Tode verurtheilt, sondern von einer entschiedenen Mehrheit freigesprochen worden; aber er hätte auch seinen Lohn dahin gehabt. Ein solcher Mann wäre immer noch eine höchst ehrenwerthe Persönlichkeit; aber er wäre nicht der Sokrates, der der Geschichte angehört. Doch wir brauchen nicht bloss aus dem Erfolge zu schliessen. Xenophon sagt uns auch ganz ausdrücklich, wie Sokrates nach eingebrachter Anklage sich verhalten, und in welchem Sinne er sich auf die Antwort vorbereitet habe, Mem. IV, 8, 4 sqq.: *λέξω δὲ καὶ ἃ Ἑρμογένους τοῦ Ἱππονίκου ἤκουσα περὶ αὐτοῦ κ. τ. λ.* Wer sich so, wie es Xenophon dort schildert, vor der Verhandlung der Anklage verhielt, von dem dürfen wir nicht erwarten, dass er, während seine Gegner sprachen, mit ängstlicher Sorgfalt auf die einzelnen Puncte geachtet und dann sich bemüht habe, in seiner Antwort ja keinen zu übergehen, die Bedeutung dessen, was er nicht läugnen konnte, abzuschwächen (wie es Xenophon in den Mem. gegen Polykrates mit manchen Puncten, z. B. der Sokratischen Kritik der Demokratie, hält), das Uebrige aber, was thatsächlich unrichtig war, durch thatsächliche Gegenbeweise zu widerlegen. Das war theils unter der Würde, theils nicht nach dem Sinne des Sokrates. Sokrates, der sein ganzes Leben als die beste Vertheidigung ansah (wie Xenophon a. a. O. bezeugt), konnte, wenn er sich zu einer Vertheidigungsrede genöthigt fand, in dieser nur eine „Vereinigung der vereinzelten Strahlen seines Strebens zu einem Gesammtbilde" geben, wie dies Hermann (S. 471), der jedoch (S. 630 f.) mehr der Annahme einer freien Composition sich zuneigt, mit Recht in der von Plato niedergeschriebenen Apol. findet, so dass also in diesem Charakter der Rede vielmehr ein Zeugniss für ihre Geschichtlichkeit, als gegen dieselbe liegt. Sokrates ging auf den Kern der Sache, fertigte die Ankläger kurz ab, hielt sich bei

ihren Anschuldigungen nicht sowohl an die vorsichtig gewählte Form, als vielmehr an ihre eigentliche Meinung, da sie (was wenigstens von Meletus auch schon nach dem Euthyphro, p. 2 B, falls dieser als eine zuverlässige Quelle gelten dürfte, anzunehmen wäre) seinen wirklichen Charakter wenig kannten, um so mehr aber, so scheint es, das Aristophanische Zerrbild vor Augen hatten, und mit dem Komödiendichter manche Züge theils von Anaxagoras, theils von den schlimmeren unter den Sophisten auf ihn übertrugen. Hieraus erklärt sich auf's natürlichste die Art, wie Meletus nach der Platonischen Apol. dem Sokrates geantwortet hat, und wie Sokrates gegen ihn argumentirt, der seinen Götterglauben aus seinem Glauben an das *δαιμόνιον* erweist, übrigens aber die Anschuldigung der Fremdheit seiner Götter als ganz in der Luft schwebend unberührt lässt. Es widersprach wohl schon seinem logischen Gewissen, solche Thatsachen, die doch nicht streng beweisen konnten (z. B. seine Theilnahme an religiösen Handlungen), als Beweismittel anzuführen; er konnte nur seiner Weise treu bleiben, den Gegner selbst zum Eingeständniss der Unhaltbarkeit seiner Behauptungen zu zwingen. So aufgefasst, wird die Art, wie Sokrates sich vertheidigt, gar nicht von dem Vorwurfe des sophistischen Charakters getroffen, den Neuere nur allzuhäufig darüber ausgesprochen haben, sondern verdient vielmehr das von Arist. Rhet. III, 18 ihr gespendete Lob. Freilich gibt es noch eine zweifache Möglichkeit, Dämonisches und Göttliches zu statniren ohne Götter, nämlich einerseits im Sinne des strengen Monotheismus, andererseits im Sinne des (Spinozistischen) Pantheismus, und diese beiden Standpuncte lässt Sokrates unberührt, aber nicht mit sophistischer Umgehung, sondern ganz einfach und ehrlich darum, weil sie ihm selbst fremd waren. Den letzteren würde er wohl, wenn er ihn kennen gelernt hätte, nach seiner gewohnten Weise für eine Lehre erklärt haben, die ihm unverständlich sei und das Mass seiner Einsicht überschreite; den ersteren kannte er zwar insofern historisch, als Anaxagoras ihn vertreten hatte; aber Anaxagoras kannte kein *δαιμόνιον* im Sinne des Sokrates, und dieser, gewohnt, die innere Stimme nach seinem eigenen Götterglauben zu interpretiren, mag gar nicht auf die Reflexion gefallen sein, dass diese Stimme auch mit der Anaxagoreischen Ansicht sich vertrage, die er wenigstens in ihren gegen den Hellenischen Volksglauben feindlichen Elementen nicht theilte,

obschon er daraus den Gedanken einer im All waltenden und die Einzelgötter überragenden göttlichen Vernunft sich angeeignet zu haben scheint. Die specielleren Anklagepuncte aber, die wir in Xenophon's Memorabilien vorfinden, sind gar nicht von Meletus, Anytus und Lyko, sondern erst von dem Rhetor Polykrates in seiner nach dem Tode des Sokrates verfassten Anklageschrift aufgestellt worden, was C. H. Cobet (Novae lectiones, Lugduni-Batavorum, 1858, p. 662 sqq.) besonders aus Isocr. Busir. §. 6; Favorin. ap. Diog. L. II, 39; schol. ad Aristidis Panath. (v. ed. Dindorf. vol. III, p. 480) gut erwiesen hat. Steinhart meint ferner (a. a. O., S. 235 f.), eine „möglichst wortgetreue Aufzeichnung der eigenen Worte des Sokrates" sei zwecklos gewesen, da Plato wohl habe erwarten dürfen, dass die vernommene Rede bei ihrem mächtigen Eindruck noch lange in treuer Ueberlieferung von Mund zu Mund gehen werde; es sei ihm um etwas Höheres, als um einen historisch genauen Bericht über das Verhalten des Sokrates, nämlich um das ideale Bild eines für Wahrheit und Recht sich opfernden Weisen zu thun gewesen. Diese Argumentation aber ruht wiederum auf dem *πρῶτον ψεῦδος* einer falschen Trennung von Idee und Wirklichkeit. Als ob nicht gerade das wirkliche Verhalten des Sokrates ein so ideales gewesen wäre, dass hier die historisch-genaue Richtigkeit mit der idealen Wahrheit in Eins zusammenfiel. Jene Trennung ist ein Unglaube an die Macht der Idee über das Leben, den doch gerade solche Erscheinungen, wie die des Sokrates (auch abgesehen von der Streitfrage, die uns hier beschäftigt) jedenfalls war, auf's kräftigste der Unwahrheit überführen. Die Speculation des Sokrates musste Plato vertiefen, seine Erscheinung in der Gesellschaft, seine Reden auf den Uebungsstätten und bei Gastmählern idealisiren; aber der Gediegenheit seiner Gesinnung, die sich in dem Verhalten während des Processes kund gab, konnte nur durch eine historisch treue Wiedergabe ihr volles Recht werden. Hier, wo es sich um die Sokratische Bewährung der ethischen Kraft in einem der erntesten Lebensmomente handelte, der Darstellung durch subjective Idealisirung und poëtischen Schmuck nachhelfen wollen, hiess Flittergold dem echten Golde zur Verzierung beigeben und kam fast einer Entweihung gleich. Auch im Phaedo ist zwar der speculative Gehalt der Reden unendlich vertieft, aber die Aeusserungen, worin die Gesinnung sich

kund gibt, sind unverkennbar mit historischer Treue dargestellt. Es kann nicht genügen, dass im Uebrigen das Lebensbild des Sokrates in der Apol. wesentlich treu sei; auch seine Vertheidigungsrede selbst war eine ethische That, und auch dieser durfte hier nicht etwas Heterogenes substituirt werden. Dass es aber einer schriftlichen Aufzeichnung der wirklichen Rede nicht bedurft hätte, weil die mündliche Tradition hätte genügen mögen, lässt sich nicht mit Recht behaupten. Längere Reden werden nicht leicht „in treuer Ueberlieferung" häufig wiederholt; eher ist dies bei den Erzählungen von Ereignissen, auch bei der Wiedergabe einzelner pikanter Aeusserungen, und doch auch hier kaum, zu erwarten. Schon für die Zeitgenossen, selbst für die, welche die Rede gehört hatten, vollends aber für Spätere, war eine möglichst treue Aufzeichnung der Sokratischen Worte wohl der Mühe werth, und auch keineswegs (wie Socher, Plat. Schriften, S. 70 f. und Munk, nat. Ordn., S. 460 meinen) unter der Würde des Plato. Der Vergleich mit den Reden in historischen Werken, namentlich bei Thucydides, würde, wie schon Zeller (II, 2. Aufl., S. 135) richtig bemerkt hat, nicht eine so volle Freiheit der Dichtung beweisen, wie Steinhart anzunehmen scheint; übrigens trifft der Vergleich auch nicht ganz zu. Bei der Einreihung einer Rede in ein grösseres Werk muss der Charakter des Ganzen auf dieses einzelne Glied, bei einer aufgezeichnet vorliegenden Rede wenigstens auf die Auswahl der aufzunehmenden Abschnitte, und bei einer vor Jahren gesprochenen und aus dem Gedächtniss wiedergegebenen, mehr noch bei einer von dem Schreibenden nicht einmal gehörten Rede auf die Composition selbst mitbestimmend einwirken. Wird aber eine Rede eigens als ein selbstständiges Ganzes aufgezeichnet, so unterliegt sie keinem fremden Gesetz, mit welchem die volle historische Genauigkeit unverträglich wäre. Wenn Steinhart sich (S. 236) auf das sonstige Verfahren des Plato beruft, so ist der Fall nicht der gleiche. Bei den meisten anderen Dialogen lag ebensosehr ein Hinausgehen über die Weise des historischen Sokrates in der Aufgabe Plato's, wie bei der Apol. die historische Treue. Man könnte eine Stufenreihe entwerfen, worin von den Platonischen Schriften die einen auf die äusserste Seite der Freiheit in der Composition zu stehen kämen, andere in die Mitte, wieder andere auf die Seite der vorwiegenden historischen Treue, und nach dieser Seite hin möchte

dann die Apol. ein Aeusserstes bezeichnen. Die einfache Analogie, bei der Steinhart stehen bleibt, reicht nicht aus. Es gibt, wie in anderen Beziehungen, so auch in dieser, nicht „ein Verfahren, das allein der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit Plato's entsprach, wie wir sie aus allen seinen Dialogen kennen" (Steinhart, S. 236), sondern auf einem einheitlichen Grunde eine reiche Mannigfaltigkeit von Formen, worüber Plato gebot, und unter denen er jedesmal die dem Inhalt angemessene zu wählen wusste. Noch beruft sich Steinhart auf Einzelheiten, wie z. B. (S. 241 und 282) auf das Sokratische Urtheil über die Naturphilosophen in der Apol. und bei Xenophon, um darzuthun, dass der Sokrates der Apol. nicht der historische sei. Freilich ist er nicht der Xenophontische; aber es ist auch eine blosse, ganz unerwiesene Voraussetzung, dass Xenophon „gewiss treu die Gedanken des Sokrates wiedergebe, wenn er ihn sowohl die Eleatischen, als die Ionischen Speculationen über das Wesen der Dinge als gleich unpraktisch verwerfen lasse". Wohl mag Xenophon der Meinung gewesen sein, nur Gedanken des Sokrates wiederzugeben; aber es fragt sich, ob er nicht unwillkürlich seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunct untergeschoben habe. Sokrates, berichtet Xenophon selbst (Mem. I, 6, 14), las mit seinen Freunden oft die Schriften der Alten (τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν). Zwar will Hermann (Plat., S. 50 und 109, Anm. 97), dass dies nur poëtische Werke, nicht naturphilosophische gewesen seien; aber ein stichhaltiger Beweis fehlt durchaus. Nichts steht der Annahme im Wege, dass, wenn Sokrates sich wirklich ganz in dem Sinne äusserte, wie die Platonische Apolog. es angibt, Xenophon diese Aeusserungen so aufgefasst und wiedergegeben habe, wie wir es in den Memor. finden, zumal da die Abweichung mehr in den Motiven, als in dem Resultat liegen möchte. Der Sokrates der Platonischen Apolog. sagt (p. 19 E): ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν πέρι ἐπαΐω. Dies deutet Hermann (S. 50) ganz falsch dahin, Sokrates stelle alle die Kenntnisse in Abrede, die Aristophanes ihm andichte. Nicht die Kenntnisse, sondern die φλυαρία weist Sokrates von sich ab, und, sofern es sich um die Wissenschaft von der Natur handelt, das Verständniss der Sache; die historische Kenntniss von naturphilosophischen Lehrmeinungen aber, wenigstens von denen des Anaxagoras, erklärt er für sehr leicht zugänglich und allverbreitet. In diesem Puncte besteht auch nicht

einmal ein Gegensatz gegen Xenophon, der sogar hinsichtlich der schwierigeren Partien der Mathematik und Astronomie von Sokrates sagt (IV, 7, 3): *καίτοι οὐκ ἄπειρός γε αὐτῶν ἦν*· (ib. 5): *καίτοι οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν*. Auch wird durch Xenophon's Bericht (Mem. IV, 7, 7) Hermann's Voraussetznng (S. 50) entschieden widerlegt, dass Sokrates jene „Lehren und Meinungen nnr in ihren Aensserungen und Wirkungen auf's praktische Leben angriff". Die Kritik, welche Sokrates übte, hat eine gewisse Kenntniss zur nothwendigen Voranssetzung. F. A. Wolf geht allerdings zu weit, wenn er Sokrates eine Zeitlang Naturphilosoph sein lässt; aber die Bekanntschaft mit der Naturphilosophie schreibt er ihm gewiss mit Recht zu. Die Differenz zwischen dem Platonischen und Xenophontischen Bericht beginnt erst da, wo es sich um das Motiv der Abkehr von diesen Studien handelt. Bei Plato erklärt Sokrates (Ap. 19 C): *οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστιν*, was seinem Urtheil über die Wissenschaft von der menschlichen und bürgerlichen Tugend (p. 20 B) analog ist, so dass er beide Wissenschaften an sich selbst hoch hält und nur nicht das, was sich gewöhnlich dafür ausgibt, als echte Wissenschaft anerkennt. Die Natnrphilosophie, als wirklich erreicht gedacht, wird von ihm nicht darum verachtet, weil sie nicht nützen würde, sondern das Streben nach ihr weist Sokrates, wie wir nach dem Zusammenhang annehmen müssen, mindestens für seine Person aus dem Grunde ab, weil es das Ziel nicht erreichen, sondern nur zur Scheinweisheit führen, von der erreichbaren nnd zugleich auch noch wichtigeren Wissenschaft des ethischen Lebens aber ablenken und in diesem Betracht unnütz und schädlich sein würde. Bei Xenophon wird die Wissenschaft selbst nach dem Nutzen gewürdigt. Auf Glaubwürdigkeit hat die Platonische Auffassung mindestens den gleichen, und in der That höheren, Anspruch, als die Xenophontische. Die Vereinigung des logischen Interesses, welches den Sokrates beseelte und ihn zur Begründung der Methode der Induction und Definition (cf. Ar. Met. XIII, 4) führte, mit einer Reflexion, die das Wissen ausschliesslich in den Dienst fremder Zwecke stellte, und vollends, die seinen Werth nach dem Nntzen für das äussere Leben abschätzte, ist zwar nicht völlig unmöglich, aber doch weit weniger wahrscheinlich, als die Annahme, dass Xenophon, der nicht, wie Sokrates, ganz der Phi-

losophie lebte, sondern sie nur als ein Mittel für seine praktischen Lebenszwecke verwandte, den Sokratischen Standpunct mit seinem eigenen fälschlich identificirt habe. Es lässt sich demnach auf Xenophon's Memorabilien kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit jener Sokratischen Aeusserungen in der Platonischen Apol. begründen. Ebensowenig sind die noch übrigen Argumente Steinhart's haltbar. In der Milde gegen die Sophisten sieht Steinhart (S. 242) eine weise Absicht und Berechnung Plato's. Da müsste zuvor bewiesen sein, dass das historische Verhältniss ein anderes war, da doch vielmehr das Wahrscheinliche ist, dass erst Plato nach dem Tode des Sokrates den Gegensatz so scharf und schroff ausgeprägt hat. Müsste freilich (mit Hermann und Steinhart) der Euthydemus unter Plato's Jugendwerke gerechnet werden, so läge darin ein kräftiges Gegenargument; aber diese Voraussetzung schwebt selbst in der Luft, und ist sogar, da der Euthydemus (p. 301 A) die Ideenlehre kennt, und auch um Aporien in Bezug auf das Verhältniss der Idee zur Erscheinung weiss, vom Hermann'schen Standpunct aus eine crasse Inconsequenz. Und so wird es zuletzt wohl bei Schleiermacher's Ausspruch sein Bewenden haben müssen (Plat. I, 2, S. 184 f.), die Absicht der Schrift sei, den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren, für die Athener, welche nicht Hörer sein konnten und für die anderen Hellenen und für die Nachkommen (und wir fügen hinzu: auch für die Hörer selbst zur bleibenden Erinnerung); nun aber sei ja nicht zu glauben, dass Plato in einer solchen Sache dem Kitzel nicht habe widerstehen können, ein selbstgearbeitetes Kunstwerk dem Sokrates unterzulegen; es sei vielmehr nichts wahrscheinlicher, als dass wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als es bei dem geübten Gedächtniss des Plato und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war. („Nachlässig gesprochen" ist nach Schleiermacher's Absicht, wie aus dem Nächstfolgenden, S. 186 f., hervorgeht, auf das Stylistische zu beziehen; im Uebrigen war die Rede zwar ohne specielle Vorbereitung, aber gewiss mit höchster Sammlung des Geistes gesprochen.) Ist dem so, so beseitigt sich dadurch von selbst die Annahme, die bei der Steinhart'schen Ansicht (abgesehen von

etwaigen anderweitigen Gegengründen) als möglich erscheinen muss, und zu der Munk (Nat. Ordn., S. 457 ff.) wirklich fortgegegangen ist und die er auch (besonders S. 461 und S. 462 f.) von jener Voraussetzung aus mit unverächtlichen Argumenten unterstützt, dass die Apol. von Plato erst lange Zeit nach dem Tode des Sokrates, sogar als eines der spätesten Werke, verfasst worden sei; sie muss vielmehr unmittelbar nach der Verhandlung niedergeschrieben worden sein.

Crito. Was von der Apol. gilt, lässt sich nicht ganz in gleichem Sinne auf den Crito übertragen. Dass eine Thatsache zum Grunde liegt, beweist die Anspielung im Phaedo p. 99 A, die freilich zunächst mit Bezug auf die betreffenden Stellen im Crito geschrieben sein mag, aber nicht als auf eine Fiction, sondern so, dass die Facticität deutlich vorausgesetzt wird. Die Form, in welcher die Pseudo-Xenophontische Apol. (23) dieselbe Sache erwähnt: *ἀλλὰ καὶ ἐπισκῶψαι ἐδόκει ἐρόμενος, εἴ που εἰδείέν τι χωρίον ἔξω τῆς Ἀττικῆς, ἔνθα οὐ προςβατὸν θανάτῳ,* scheint noch auf eine andere Quelle, als den Crito, zu weisen, wiewohl es auch nicht unmöglich wäre, dass der Verfasser doch in loserem Anschluss an die entsprechenden Aeusserungen über eine etwaige Flucht im Crito jenen Ausdruck selbst gebildet hätte. Für die Geschichtlichkeit einer solchen Unterredung, abgesehen von der Person des Crito, können auch die Stellen Diog. L. II, 60 und III, 36 als Zeugnisse mitverwandt werden, wo gesagt wird, dass nach der Angabe des Idomeneus Plato den Crito die Rolle spielen lasse, die in der That Aeschines gespielt habe; freilich reicht die Bezeugung zur Beglaubigung keineswegs zu, auch müsste dann Plato den Charakter der Unterredung ganz umgebildet haben, um ihn der Person des Crito so durchaus anzupassen, wie wir es in dem Dialoge finden. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass Plato Vorwürfe, die später den Freunden des Sokrates von ferner Stehenden gemacht wurden, und die er vielleicht in Athen, vielleicht auch auf seinen Reisen öfters vernehmen mochte, in den Dialog verwebt und dem Crito als zu erwartende Beschuldigungen in den Mund gelegt habe. Wie dem aber auch sei, keinesfalls hatte hier Plato ein so bedeutsames Motiv zu voller historischer Treue, wie bei der Vertheidigungsrede, und wenn er in der That nicht gegenwärtig war (wie ja

wenigstens der Dialog Crito die Gegenwart eines Dritten ausschliesst), so mochte er in diesem Falle zu einer treuen Reproduction nicht einmal die Möglichkeit haben, da die Wiedererzählung durch Crito (oder Aeschines) ihm wohl kaum die Sokratischen Worte ganz ungefärbt durch die Subjectivität des Andern überliefert hatte. Dazu kommt, wie schon mehrere neuere Forscher bemerkt haben, dass wenigstens die Veröffentlichung eines solchen Dialogs gleich nach der Begebenheit selbst nicht rathsam gewesen wäre, um nicht das Geheimniss der Freunde den Männern des Gesetzes zu einer Zeit zu verrathen, wo noch der Bestechungsversuch der Gefängnisswärter und die zum Theil ausgeführte Bestechung vor die Gerichte gezogen werden konnte. Auch setzte wohl die Veröffentlichung einen Umschwung der Stimmung des Volkes in der Sache des Sokrates voraus, der nicht alsbald nach der Hinrichtung, sondern erst geraume Zeit hernach, vielleicht besonders in Folge der späteren Bemühungen der Freunde des Sokrates, namentlich der Xenophontischen Memorabilien und des Platonischen Wirkens, erfolgt zu sein scheint. Doch mag der Crito weit früher geschrieben, als veröffentlicht, und auch im Allgemeinen historisch wahr gehalten sein; wenigstens werden wir uns nicht von einigen Neueren überreden lassen, dass derselbe über die Motive des Sokrates wesentlich Unhistorisches berichte, und dass der wirkliche Sokrates nicht, um sich selbst treu zu bleiben und den Adel seiner Gesinnung nicht zu verläugnen, sondern nur, um den Beschwerden des Alters zu entgehen, den Fluchtversuch abgelehnt habe. Im Einzelnen aber ist im Crito von historischer Genauigkeit gewiss weniger, von freier Composition dagegen mehr zu finden, als in der Apol., nnd seine Entstehungszeit ist minder gesichert, als die der letzteren, wiewohl die Annahme der Abfassung bald nach der Zeit der wirklichen Begebenheit die vorwiegende Wahrscheinlichkeit hat.

Phaedo. Vom Phaedo ist es gewiss, dass er in seinem speculativen Theile über die eigene Lehre des Sokrates weit hinausgeht. Dafür zeugt schon die Basirung der Hauptbeweise auf die nach dem öfters angeführten Zeugnisse des Aristoteles dem Sokrates noch fremde Ideenlehre. Hieraus folgt nun noch nicht ohne Weiteres, dass der Phaedo auch zeitlich von dem Ereigniss,

das er in seinen historischen Partien darstellt, sich um Vieles entferne. Es fragt sich, wann Plato in seiner eigenen Entwickelung zu jenen Lehren gelangt sei, und wie dieser Dialog sich zu anderen, nachweislich spät geschriebenen, verhalte. Die Beantwortung dieser Fragen aber gehört nicht in diesen Abschnitt.

Gorgias. Die harte und bittere Weise, wie Plato sich im Gorgias über das atheniensische Staatsleben und die geachtetsten Staatsmänner äussert, im Vergleich mit milderen Urtheilen in anderen Dialogen, die Schärfe und Schroffheit des Gegensatzes gegen Sophistik und Rhetorik, die Weise, wie das Schicksal des Sokrates in deutlicher Anspielung aus seinem Widerstreit gegen die Entartung der Zeit und seinem Verschmähen der allgemein geübten Schmeichelkunst abgeleitet wird, dies alles macht sehr wahrscheinlich, dass dieser Dialog in der nächsten Zeit nach dem Tode des Sokrates verfasst worden sei. Die Angabe des Athenaeus (XI, 113), dass Gorgias die Erscheinung desselben noch erlebt habe, ist nicht durch sich selbst so gesichert, dass sie (mit Hermann, S. 635, Anm. 391) zu einem Beweismittel gebraucht werden dürfte; aber ihre Harmonie mit der Wahrscheinlichkeit, die sich aus dem Dialog selbst ergibt, mag immerhin willkommen sein. Die Annahme Hermann's, der den Gorg. gleich nach der Apol. und dem Crito folgen lässt, empfiehlt sich mehr, als Schleiermacher's Meinung (II, 1, S. 20 ff.), dass dieser Dialog wohl als der erste oder zweite nach der Rückkehr von der sicilischen Reise, also um das vierzigste Lebensjahr Plato's, verfasst sein möge; denn die von Schleiermacher vermutheten Beziehungen auf Aristophanes und auf Dionysius den Aelteren von Syrakus sind, wie Schleiermacher selbst sich nicht verhehlt, doch gar unsicher, das Bestehen der Schule des Plato bleibt somit auch eine unerwiesene Voraussetzung, die Weise aber, wie das Schicksal des Sokrates berührt wird, macht die Voraussetzung der zeitlichen Nähe annehmbarer. Doch liegt hierin allerdings kein strenger Beweis. Es bleibt möglich, dass Gorg. später, vielleicht gar, falls nicht andere Gründe das Gegentheil darthun, um Vieles später, verfasst worden sei. Eine ähnliche Schärfe und selbst Bitterkeit der Kritik kehrt noch im Politicus (p. 294 sqq.) wieder, aber hier nicht mehr ausdrücklich gegen die Personen, sondern gegen das Princip des atheniensischen Staats-

lebens gewandt, und in einer Form, die eher den Greis zu verrathen scheint (gleich wie Kant die einschneidendste principielle Kritik der damals bestehenden Zustände in Kirche und Staat erst als Greis veröffentlicht hat). Es sei fern, auf solche unbestimmte Eindrücke (und Analogien) Beweise bauen zu wollen; wesentlich ist uns hier nur die Bemerkung, dass bloss die Abfassung nach den betreffenden Ereignissen sich mit voller Zuversicht annehmen lässt, über die zeitliche Nähe oder Ferne aber nach diesen Anzeichen für sich allein nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen sich bilden lassen.

Euthyphro. Sehr zweifelhaft ist die Abfassungszeit des Euthyphro, dessen Echtheit durch äussere Zeugnisse nicht genügend gesichert ist. Die Vermuthung Schleiermacher's (I, 2, S. 55), welcher Steinhart und Andere beigetreten sind, dass der Euthyphro während der Zeit des Processes geschrieben sei, ist sehr gewagt. Als Vertheidigungsschrift hätte dieser Dialog seinen Zweck durchaus verfehlt, wäre in's Volk schwerlich recht gedrungen und hätte dann doch mit seiner wenigstens anscheinend resultatlosen Dialektik nicht die vermeintlich beabsichtigte Wirkung üben können; die Ankläger aber, zunächst Meletus, wären dadurch wohl nur noch mehr erbittert worden. Als heiterer Scherz aber stimmte eine solche Schrift nicht zu dem Ernste der Situation, selbst dann nicht, wenn die Hilfshypothese richtig sein sollte, dass die Freunde des Sokrates die Anklage ursprünglich nicht für gefährlich gehalten hätten. Aber diese letztere Voraussetzung hat Socher (S. 60) durch Berufung auf den Crito nicht bewiesen, noch auch nur wahrscheinlich gemacht; denn dort sagt Crito (p. 44 B, C; 45 E) nur, es sei der Vorwurf der Lässigkeit zu befürchten, worauf ihn aber Sokrates belehrt (p. 44 C; 46 B sqq.), es seien eben nicht alle Meinungen der Menschen zu beachten, sondern nur die der Einsichtigen, die über den Fall richtig zu urtheilen vermögen. Die Freunde sind nicht lässig gewesen nach der Verurtheilung, sondern Sokrates hat seinerseits auf ihr Vorhaben nicht eingehen wollen; und dass vor der Verurtheilung die Sache nicht wesentlich anders lag, sondern dass auch damals wenigstens manche Freunde die Anklage besorglicher aufnahmen, als Sokrates selbst, den der schlimme Ausgang nicht schreckte, geht schon aus dem Gespräche zwischen Sokrates und

Hermogenes Xen. Memor. IV, 8, 4 hervor (auf welche Stelle Munk S. 444 mit Recht verweist). Nun mochte zwar Plato zu den Unbesorgtesten gehören, und ein Scherz über die vermeintliche Gefahr mochte ihm nahe liegen, schwerlich aber die sofortige Verwendung der Situation zur Scenerie eines dialektischen Uebungsstückes. Zu der Stimmung Plato's gleich nach dem Tode des Sokrates, die wir der Natur der Sache nach als eine sehr ernste voraussetzen müssen, passt wiederum der leichte und heitere Ton des Gespräches nicht; die Annahme einer kurzen Zwischenzeit reicht schwerlich aus, um den Contrast mit der Bitterkeit zu erklären, die sich im Gorg. kund gibt, und mit der Krankheit, die Plato selbst (Phaedo, p. 59 B) bezeugt in den bekannten Worten: *Πλάτων δέ, οἶμαι, ἠσθένει*, denn diese Angabe ist gewiss nicht als eine blosse Fiction zu verstehen, welche dazu dienen sollte, die Abwesenheit, die der Idealisirung freieren Spielraum lasse, zu motiviren, sondern (mit Hermann und Anderen) auf eine wirkliche Krankheit zu beziehen, die sich an die ermattende Nachwirkung des erschütternden Ereignisses knüpfen mochte; das ist nicht (wie Susemihl I, S. 477 Hermann entgegenhält) moderne Sentimentalität; auch kann die freilich nicht lobende Erwähnung der heftigen Gefühlsäusserungen des Apollodorus (59 A) mit einem tiefen Schmerze des Plato selbst, der auch die angegebene Folge hatte, sehr wohl zusammenbestehen.

Die wenig dialektische Art, wie im Euthyphro die Ideenlehre gleich von vorn herein (p. 5 D) eingeführt wird, das Prädicat: *ἔχον ἰδέαν*, auf das *ὅσιον* (und *ἀνόσιον*!) *αὐτὸ* bezogen, welches doch vielmehr selbst eine *ἰδέα* ist, während das *ἔχειν* von der Einzelhandlung gesagt sein sollte, der Gegensatz von *οὐσία* und *πάθος* (p. 11 A), die von der sonstigen Platonischen Weise abweichende Verwendung der Termini *παράδειγμα* (p. 6 E) und *ὑπόθεσις* (p. 11 C), die Phädrusrolle (Phaedr. p. 229 E), die hier Sokrates in der Frage an Euthyphro (Euthyphr. p. 6 B) spielen muss, die *διατριβαί* (p. 2 A), das Verhältniss der Scenerie zu der des Theaet., die Anklänge an Rep. II, 378 sqq., Meno 97 D, Crat. 396 D, 399 A sqq.: dies alles weckt den Verdacht einer Nachbildung Platonischer Formen durch irgend einen Fälscher. Doch muss diese schon früh erfolgt sein (etwa durch Pasipho von Eretria), da Aristophanes von Byzanz den Dialog bereits zu den Platonischen zählt.

Phaedrus. Für die Abfassungszeit des Phaedrus ist nach unseren Erörterungen in dem allgemeinen Theil die Beziehung zu Plato's mündlichem Unterricht entscheidend. Nur folgt daraus nicht gerade, dass dieser Dialog das „Antritts-Programm der Lehrthätigkeit in der Akademie", also gleich bei der Eröffnung derselben oder auch unmittelbar vorher ausgegeben worden sei. Es ist auch das Andere möglich, dass die Schule schon eine gewisse, nur nicht allzu lange Zeit bestanden und im Publicum von sich reden gemacht hatte, so dass Plato in den Fragen und Urtheilen der näher und ferner Stehenden den Anlass zu einer öffentlichen Erklärung fand. Nach den Grundsätzen, die der Phaedr. aufstellt, ist die philosophische Schriftstellerei überhaupt nicht für das grössere Publicum bestimmt, also, könnte man folgern, auch dieser Dialog selbst nicht; also setzt derselbe die Schule als schon bestehend voraus und wendet sich an deren Glieder. Indess dieser Schluss sieht doch mehr einem dialektischen Spiele gleich, als einer historischen Argumentation. Wer einem leselustigen weiteren Publicum mitzutheilen hat, für es zu schreiben fruchte nicht, aber man sei bereit zu mündlicher Belehrung, kann sich doch genöthigt sehen, ihm diese Erklärung schriftlich zukommen zu lassen, indem er von der Regel, an die er sich im Uebrigen zu binden gedenkt, diese eine Ausnahme macht. Nun ist wahrscheinlich die Schule im Akademusgarten von Plato nach seiner Rückkehr von der ersten Sicilischen Reise gegründet worden, die er, dem siebenten Briefe zufolge, „ungefähr vierzig Jahre alt", unternommen hat. Wir müssen dieselbe etwas später ansetzen, als Hermann, der schon Plato's Geburtsjahr unrichtig bestimmt, da er das Jahr 429 v. Chr. statt eines der beiden nächstfolgenden (worunter 427 das bestbezeugte ist) annimmt. Doch dürfen wir auch nicht über die Zeit des Antalkidischen Friedens hinausgehen, so dass die Rückkehr Plato's und die wahrscheinlich sofort sich anschliessende Gründung der Schule in das Jahr 387 fallen mag. In eben dieses Jahr oder wahrscheinlicher in eines der nächstfolgenden wird daher der Dialog Phaedrus zu setzen sein. (Die andere Grenze ist das Jahr 385 oder 384, die Zeit der Abfassung des Sympos., welchem der Phaedr. gemäss dem inneren Verhältniss beider Dialoge zu einander vorausgegangen sein muss, wofür formell schon die dem Mitunterredner Phädrus bei dem Sokrates ungewohnte *εὔροια* p. 238 C zeugt, da andernfalls hierbei

wohl irgendwie an das Sympos. erinnert worden wäre, materiell namentlich die genaueren Bestimmungen im Sympos. über den Ἐρως als einen Halbgott im Vergleich der Unbestimmtheit im Phaedr. p. 242 D, E, wie auch über die Erzeugung in dem Schönen. Doch diese Beziehungen näher in Betracht zu ziehen, ist nicht dieses Ortes.)

Das, wie es scheint, noch heute beliebteste und auch wirksamste Argument für eine frühe Entstehung des Phaedrus ist die vielberufene „Jugendlichkeit", die sich in demselben kund geben soll. Dieses Argument knüpft sich an den ersten Eindruck, den das Thema (und zum Theil auch die Art der Behandlung) der ersten Partien des Phaedr. hervorzurufen pflegt, und verdankt eben diesem Umstande seine Popularität. Dass der philosophische Gehalt der zweiten Rede des Sokrates und auch die nüchternen Reflexionen in den späteren Partien jenem ersten Urtheil wenig entsprechen, ist ein Nachgedanke, der im Nachtheil steht, wenn der Sinn schon präoccupirt ist. Der Begriff der „Jugendlichkeit" ist ein sehr schwankender. Man kann das Merkmal der Jugendfrische betonen, aber auch das der jugendlichen Unreife. Auf eine Entstehung in jugendlichem Alter kann mit logischer Nothwendigkeit nur das letztere führen, welches Schleiermacher in der Einleitung zum Phaedr. (Plat. Werke, I, 1, S. 67 ff.) vorzugsweise heraushebt. Aus dem Eindruck poëtischer Jugendfrische auf ein jugendliches Alter des Verfassers zu schliessen, wäre ein Paralogismus*); denn warum sollte nicht Plato jene bis über sein vierzigstes Jahr hinaus, ja in gewissem Sinne immer bewahrt haben? Die Zeit des Sympos. steht fest; hat ihm etwa damals die rege poëtische Kraft gemangelt? In diesem Alter ist bei kräftigen Geistern das Feuer jugendlicher Begeisterung noch unerloschen, aber mit männlicher Reife gepaart, und es pflegt zwar minder heftig, aber um so intensiver zu wirken. Plato schrieb, als er seine Schule eröffnete, besonders für Jünglinge, und accommodirte sich bis zu gewissen Grenzen hin dem Jugendalter der Leser; man geht irre, wenn man in der „Jugendlichkeit" mancher Partien der Schrift einen

*) „Es ist ein modernes Vorurtheil, daraus entstanden, dass bei uns die poëtische Kraft so häufig mit der schwindenden Jugend verwelkt; die besten und wärmsten Erzeugnisse der griechischen Dichter sind in reifen Jahren geschaffen" (*Leop. Schmidt*).

Beweis seines eigenen Jugendalters zu finden vermeint. Es ist auffallend, dass die Vertreter des methodischen und des genetischen Princips hier gewissermassen ihre Rollen tauschen müssen, indem jene bei dem Phaedr. die Form, die aus didaktischen Gründen gewählt sein kann, auf Plato's eigene Entwickelungsstufe deuten, und diese in der vorliegenden Frage zur Begründung ihrer Ansicht gerade wesentlich auf Beachtung didaktischer Motive gewiesen sind. Was aber Schleiermacher auf Jugendlichkeit im tadelnden Sinne deutet, fällt zum Theil unter diesen Begriff überhaupt nicht, und würde zum anderen Theil nur dann unter denselben fallen, wenn schon die Abfassung zur Zeit des Sokrates erwiesen wäre, wobei also recht eigentlich eine petitio principii vorliegt. Dass zwei Reden der Lysianischen entgegengestellt werden, ist in keinem Fall ein „epideiktisches" Verfahren, hervorgegangen aus jugendlichem Uebermuth, sondern eine durch den Plan des Ganzen bedingte und gerechtfertigte Nothwendigkeit. Den „Gipfel der Epideixis" findet Schleiermacher (I, 1, S. 70) in der „echt Sokratischen erhabenen Verachtung alles Schreibens und alles rednerischen Redens". Aber dies war nur dann „epideiktisch", wenn so ein junger Mann verfuhr, der doch selbst nur als Schriftsteller zum Publicum redete und einen Sokrates, der in dieser Weise gar nicht existirte, bei Lebzeiten des Mannes zeichnete, aber nicht, wenn damit dasjenige angekündigt wurde, was Plato wirklich gab, als er seine Lehrthätigkeit eröffnete. Auch die Art, wie der Eros des Sokrates behandelt wird, war Jahre lang nach dem Tode des Meisters nicht „apologetischer Trotz" (wofür sie Schleiermacher I, 1, S. 69 hält), sondern poëtische Verklärung. Somit können diese Argumente so wenig den Charakter der „Jugendlichkeit" und dieser wiederum die Entstehung des Dialogs in Plato's Jugendzeit beweisen, dass sie selbst vielmehr nur unter der Voraussetzung dieser Entstehungszeit gelten. Was aber auch ohne diese Voraussetzung von „Jugendlichkeit" im Schleiermacher'schen Sinne in diesem Dialoge sich findet, erklärt sich sehr wohl auch bei dem immer noch jugendlich strebenden Manne, der eben erst eine in ihrer Art wesentlich neue Schule in Athen eröffnete, und, noch nicht durch trübe Erfahrungen niedergebeugt, mit frischem, herausforderndem Muthe begann.

Die Beziehungen auf Isokrates und auf Lysias, welche sich im Phaedrus finden, dienen der bereits durch das Verhältniss dieses Dialogs zu Plato's mündlicher Lehrthätigkeit gesicherten Zeitbestimmung noch zur Bestätigung. Hermann's Bemerkung, (Pl. Ph., S. 382) dass das Vaticinium über den Isokrates in einer Schrift des jungen Plato eine so enorme Unschicklichkeit sei, dass wir sie diesem durchaus nicht zutrauen können, bleibt unwiderlegt. Dass die Weissagung über den Isokrates als ein vaticinium ex eventu lächerlich sein würde, behauptet Schleiermacher (Pl. W. I, 1, S. 73) ohne Grund. Hätte es dem vierzigjährigen Plato freigestanden, zwischen der Form eines Urtheils aus der Gegenwart und der einer Voraussage aus früherer Zeit zu wählen, so möchte Schleiermacher Recht haben, sofern die letztere Form dann als willkürlich, gesucht und anmassend erscheinen könnte; da aber in einer Schrift, worin Sokrates auftreten sollte, nur die Form der Voraussage möglich war, und da zugleich dem Sokrates der Scharfblick, dessen es zur Bildung einer begründeten Erwartung über die künftige Entwickelung eines wohlbegabten jungen Mannes bedurfte, sich füglich zutrauen liess, so war Plato zu dem letzteren Verfahren ebenso genöthigt, wie berechtigt, und von Lächerlichkeit kann dabei gar keine Rede sein.

Die bedeutendste, aber doch unzureichende Hilfe hat der Schleiermacher'schen Ansicht neuerdings Leonhard Spengel gebracht durch seine Untersuchungen über „Isokrates und Platon" in den „Abh. der philos. - philologischen Classe der K. Baierischen Akademie der Wissenschaften", Bd. VII, Abth. 3, München 1855, S. 729 bis 769. Die Fundamentalstelle bei Plato, nämlich die Weissagung über den Isokrates im Phaedrus, will Spengel (S. 733 f.) durch Herstellung des Platonischen Ausdrucks εἴτε statt der vulgata ἔτι τε emendiren, so dass der Platonische Sokrates es für nicht wunderbar erklärt, wenn Isokrates entweder in der Rede vor allen Anderen sich weit auszeichnen, oder, falls dies ihm nicht genüge, ein noch Grösseres, nämlich die Philosophie, ergreifen werde. (Die Spengel'sche Emendation scheint die fernere nothwendig zu machen: ἐπὶ μείζω δὴ statt: ἐπὶ μείζω δὲ). Mit anerkennenswerther Offenheit und Wahrheitstreue erklärt Spengel selbst (S. 734), dass hiernach die so wichtige Stelle nicht mehr dieselbe Bedeutung,

wie bei der Lesart ἔτι τε, für die Bestimmung der Entstehungszeit des Phaedrus habe. Hat Plato geschrieben: ἔτι τε, so hat er damals ausser und nach der Auszeichnung des Isokrates in der Redekunst auch noch seine Hinwendung zur Philosophie mit einer gewissen Zuversicht erwartet; hat er aber εἴτε geschrieben, so ging seine Zuversicht nur darauf, dass irgend einer von beiden Erfolgen eintreten werde, und in diesem letzteren Sinne mochte Plato vielleicht noch zu einer späteren Zeit schreiben, als schon die thatsächliche Entwickelung des Isokrates die früher möglicherweise vorhandene „Hoffnung, dass dieser sich ganz für die Philosophie werde gewinnen lassen", auf einen geringen Grad herabgedrückt hatte. Grosses Gewicht ist hierauf freilich nicht zu legen, da es sich bei der Hoffnung der Zuwendung des Isokrates zur Philosophie doch nur um das Mass der Zuversicht handelt. Aber auch die schwächere Hoffnung, meint Spengel, habe Plato um die Zeit, da er seine Schule gründete, nicht mehr hegen können; denn Isokrates bekämpfe in seiner (vielleicht um das Jahr 396, vielleicht jedoch erst um mehrere Jahre später verfassten) Rede „gegen die Sophisten", mit welcher er seine rhetorische Schule eröffnete, nicht nur andere Rhetoren, sondern auch Lehrer der Philosophie, die er Eristiker nenne, und diese in einer Weise, die den Plato habe abstossen müssen. Die Eristiker (οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες), sagt Isokrates, geben vor, die Wahrheit zu suchen und verheissen zur Tugend und Glückseligkeit zu führen, was doch Täuschung ist, da es von der richtigen Lebensführung kein Wissen, sondern nur Meinungen gibt. Diese Polemik bezieht nun Spengel (S. 747) auf die Megariker und sagt dann: „es ist schwer zu glauben, dass Plato jetzt noch geneigt sein mochte, aus dem Munde seines Sokrates jene Prophezeiung von dem, was man von den Fähigkeiten des angehenden jungen Redners zu erwarten habe, der Welt zu verkünden". Dann zeigt Spengel, wie Isokrates in weit späterer Zeit von Plato's eigenen Bestrebungen nur wenig günstiger geurtheilt hat, und meint, sobald Isokrates in einem Alter gestanden habe, in welchem sein Charakter sich schon genug entwickelt und ausgeprägt haben müsse, habe Plato von ihm durchaus nicht mehr eine Hinneigung zur Philosophie hoffen können; auch habe Plato im Euthyd. ein ganz anderes Urtheil über ihn gefällt. Demgemäss meint Spengel in dem Lobe des

Isokrates „den grössten Beweis" für die frühe Abfassung des Dialogs Phaedrus zu finden, einen Beweis, „den man vergebens widerlegen wird".

Indess die Kraft der angeführten Argumente steht zu der Fülle dieser Zuversicht in einem auffallenden Missverhältniss. Das Argument, dass schon das von Isokrates in seiner Rede „gegen die Sophisten" über die Megariker gefällte Urtheil es dem Plato habe unmöglich machen müssen, jetzt noch so über den Isokrates zu urtheilen, wie es im Phaedr. geschieht, würde zwar trefflich sein, wenn die Beziehung auf die Megariker feststände; aber eben diese Beziehung ist von Spengel nur angenommen, nicht erwiesen worden, und hat auch an sich nur eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit. Spengel bringt für diesen Cardinalpunct nur einen ganz hinfälligen Beweisgrund bei. Nachdem er nämlich mit Recht bemerkt hat, dass wir uns durch die Worte des Isokrates auf die Sokratische Schule hingewiesen sehen, die allen Werth auf die ἐπιστήμη legte, fährt er fort (S. 747): „und es liegt nahe, an die Megariker, den Euklides zumeist, zu denken, die auch eigentlich den Namen ἐριστικοί führen". Also der Umstand, dass der Name *Eristiker* besonders an den Megarikern haften geblieben ist und in späteren Darstellungen der Geschichte der Philosophie ihnen beigelegt zu werden pflegt, soll beweisen helfen, dass Isokrates diese gemeint habe? — Als ob dieser Rhetor nicht (was ja doch Spengel selbst gut nachgewiesen hat) alle und jede philosophische Speculation mit dem Namen der Eristik bezeichnete! Die Aeusserungen des Isokrates gelten unverkennbar seinen Concurrenten in der Unterweisung der Jugend zu Athen; die Megariker waren ihm schon örtlich fern genug. Aber zu Athen bestand aller Wahrscheinlichkeit nach schon damals die Schule des Antisthenes, und eben hierauf passen alle Wendungen, deren sich Isokrates bedient, ganz vortrefflich. In der Einleitung zum „Lob der Helena" verspottet Isokrates unzweifelhaft (wie Spengel S. 755 nachweist) auch den Antisthenes, der auch seinerseits gegen den Isokrates geschrieben hat (Diog. L. VI, 15); warum sollen die Aeusserungen in der Rede „gegen die Sophisten" nicht vielmehr auf diesen, als auf die Megariker gehen? Nun aber ist es bekannt genug, dass Plato über den Antisthenes auch nicht eben günstig urtheilte, dass auch ihm (obschon in einem andern Sinne, als dem Isokrates) die Weisheit desselben

zu wohlfeil war, und dass er denselben Antisthenischen Satz, es lasse sich nicht widersprechen, an welchem Isokrates Anstoss nahm, nicht ohne tadelnde Hindeutung auf das an's Sophistische anstreifende Spiel, welches jener Sokratiker mit solchen Problemen treibe, der Kritik unterworfen hat. Plato mochte durch die Weise, wie Isokrates den Unterricht des Antisthenes beurtheilte, zwar nicht völlig befriedigt sein; aber dieselbe konnte ihn doch keineswegs abstossen, sondern ihm nur ein günstiges Vorurtheil erwecken. Die Vermuthung dürfte nicht zu kühn sein, dass gerade die gute Einsicht, die Isokrates durch seine Aufzeigung der Schwächen des Antisthenes zu bewähren schien, wesentlich dazu beigetragen habe, den Plato zu der im Phaedrus geäusserten Erwartung zu führen, zumal wenn er damals, eben erst nach Athen zurückgekehrt, das Treiben des Rhetors noch nicht längere Zeit hatte beobachten können. Unter diesen Verhältnissen war es sehr wohl möglich, dass Plato von Isokrates noch zu einer Zeit, als dieser längst sich bestimmt entwickelt hatte, die im Phaedr. ausgesprochene Hoffnung hegte; diese Annahme ist sogar leichter, als die Spengel'sche, dass der eben erst des Sokratischen Unterrichts theilhaftig gewordene Jüngling über den damals doch auch bereits dreissigjährigen und also doch wohl schon zu einer bestimmten Geistesrichtung gelangten Isokrates jene dann sehr unziemliche Voraussage veröffentlicht hätte. Bald nach der Herausgabe des Phaedr. mag Plato sich überzeugt haben, dass seine idealistische Voraussetzung einer philosophischen Anlage bei dem ganz unphilosophischen Isokrates ihn getäuscht hatte. Er musste die Erfahrung machen, dass dieser Mann, der den Werth aller Momente des geistigen Lebens nur nach dem Beitrag abschätzte, den sie der Förderung der Rhetorik lieferten (gleich wie eine banausische Staatskunst den Menschenwerth nach dem Steuerquantum), seine eigene Philosophie zwar nicht mit Ungunst abwies, wie die Antisthenische, aber doch nur mit gnädiger Toleranz für unschädlich erklärte und sogar eines mässigen Nutzens in dem bescheidenen Dienste einer Vorbereitung zu der hochwichtigen rhetorischen Technik für fähig hielt. Die Enttäuschung war bitter, und sie erfolgte, wie es scheint, frühzeitig. Wohl dürfen wir ihren Ausdruck in dem Schluss des Euthyd. erkennen, wo unter dem zwischen einem Philosophen und Politiker in der Mitte stehenden Mann, der sich dünke weiser als beide zu sein,

aber weniger weise sei, und doch wegen seines tüchtigen Strebens in seiner Sphäre eine gewisse Achtung verdiene, höchst wahrscheinlich (mit Spengel, S. 763 ff.) Isokrates zu verstehen ist. Nur folgt nicht (wie Spengel S. 767 meint), dass der Phaedrus sehr viel früher, als der Euthyd. geschrieben sein müsse. Die frühere Schrift muss zwar gewiss der Phaedrus sein; es ist grundfalsch, den Euthyd. für ein Jugendwerk zu halten. Aber der Umschwung im Urtheil Plato's kann rasch erfolgt sein, indem bald nach der Aeusserung seiner früheren, günstigeren Ansicht die widerstreitenden Erfahrungen ihn eines Andern belehrten. Der weite Abstand des Urtheils über Isokrates im Euthyd. von der im Phädr. geäusserten Hoffnung ist auch ohne die Voraussetzung eines grossen Zeitabstandes zwischen beiden Dialogen verständlich. Wir finden uns demnach nicht genöthigt, das Urtheil über Isokrates als eine durch den wenig mehr als zwanzigjährigen Plato veröffentlichte Vorausverkündigung anzusehen und zugleich die so bestimmten Anzeichen der Beziehung des Phaedrus zu der Lehrthätigkeit, die Plato um sein vierzigstes Lebensjahr eröffnet hat, hintanzusetzen.

Die Beziehungen auf den Redner Lysias bieten zur Ermittelung der Entstehungszeit des Phaedr. schon darum, weil die Geburtszeit des Lysias selbst sehr zweifelhaft ist, keine gesicherten Anhaltspuncte. Bei der Frage nach dem Alter des Lysias kommt alles, wie bei den meisten ähnlicher Art, auf den methodischen Grundsatz an. Bei späteren Schriftstellern finden sich ausdrückliche Zeugnisse, welche die Geburt und einige Hauptereignisse aus dem Leben des Lysias mit vollster Bestimmtheit an gewisse Olympiadenjahre knüpfen, ohne freilich ganz von Abweichungen untereinander frei zu sein. Es ist natürlich, dass so bestimmte Angaben zunächst imponiren, und, sofern sich Differenzen vorfinden, zu künstlichen Ausgleichungsversuchen veranlassen, wobei das Bestreben obzuwalten pflegt, solche Combinationen zu bilden, bei welchen möglichst wenige Angaben verworfen zu werden brauchen. Das ist überall die Kindheitsstufe der historischen Kritik. Ueber diese hat sich auch ein K. F. Hermann in den meisten Fällen nicht wesentlich erhoben. In der Lysianischen Frage verfährt er (besonders Ges. Abh., S. 15, Note) mit einer gewissen, doch nicht genügenden Umsicht. Die historische Forschung kann ihr Ziel, die historische Wahrheit, d. h. die treue Reconstruction

des Gewesenen in unserem Bewusstsein, erst dann erreichen, wenn sie zuvörderst mit der unsichern Tradition gebrochen hat, sogenannte „Zeugnisse", deren Quellen wir nicht mit Gewissheit aufzeigen können, vorläufig ganz auf sich beruhen lässt, um zunächst nur aus den durchaus zuverlässigen Documenten das Bild zu ermitteln, welches diese für sich allein betrachtet gewähren, und zuletzt erst von den späteren, an sich unzuverlässigen Angaben den dann, aber auch erst dann, möglichen Nutzen zu ziehen. Dieser besseren Weise nähert sich bei der Frage nach dem Alter des Lysias zum Theil mehr die Forschung Vater's an (in der Abhandlung: Rerum Andocidearum partic. II., N. Jahrb. für Philol. und Päd., hrsg. von Jahn und Klotz, 9. Supplementband, 2. Heft, 1843, S. 165 ff.). Nach Dionysius von Halikarnassus soll Lysias Ol. 80, 2 = 459 — 458 v. Chr. geboren sein; aber wäre diese Angabe richtig, so müsste derselbe sich erst nach seinem fünfundfünfzigsten Lebensjahre der gerichtlichen Beredsamkeit zugewandt und von nun an in einer ernsten und würdigen Form geschrieben haben, während seine früheren Arbeiten als jugendlich und zum Theil als pueril erscheinen und noch allzusehr den Einfluss der Sicilianischen Lehrer verrathen, welche die rhetorische Effecthascherei begünstigten. Ein solcher Umschwung kann, wie Vater mit vollem Rechte bemerkt, nicht in eine so späte Lebenszeit fallen. Da derselbe jedoch an ein äusseres Ereigniss, nämlich an das Unglück der Familie unter der Herrschaft der Dreissig, geknüpft ist, so brauchen wir ihn auch nicht in ein so frühes Lebensalter zu setzen, als wenn der Austritt aus den Jugendjahren für sich allein schon den höheren Ernst der Gesinnung bewirkt hätte. Auch steht wohl nicht so fest, wie Vater annimmt, dass Lysias vor 413 noch gar keine Reden veröffentlicht habe; er könnte, sei es in Sicilien oder vielleicht auch in Athen, rhetorische Arbeiten, die nicht auf uns gekommen sind, verfasst haben. In der Rede gegen den Eratosthenes (403 v. Chr.) sagt Lysias, er habe bisher weder eigene noch fremde Rechtssachen betrieben; sein Vater Kephalus sei, durch Perikles überredet, nach Athen gekommen und habe daselbst dreissig Jahre lang gewohnt, und während dieser ganzen Zeit habe weder der Vater, noch auch er (Lysias) selbst oder sein Bruder Polemarchus jemals als Kläger oder Angeklagter vor Gericht gestanden. Hiernach ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass Kephalus

ununterbrochen dreissig Jahre hindurch zu Athen gelebt habe; Lysias hätte sich gewiss anders ausgedrückt, wenn jene Zahl (wie Susemihl will) nur aus der Zusammenrechnung zweier durch einen weiten Zwischenraum von einander getrennten Abschnitte gewonnen worden wäre. Wir kennen nicht das Todesjahr des Kephalus; wir wissen nur, dass er zur Zeit der dreissig Oligarchen nicht mehr lebte. Die dreissig Jahre seines Aufenthaltes zu Athen können die Jahre vor Chr. 435 bis 405, jedoch auch beträchtlich frühere sein. Das Geburtsjahr des Lysias ist spätestens (mit Vater) auf 432 zu setzen; es ist jedoch theils nach dem Alter des Kephalus, der um 490 bis 485 geboren sein muss, theils nach dem Plat. Phaedr., in welchem Lysias doch wohl als ein etwas älterer Zeitgenosse des Isokrates erscheint, weit wahrscheinlicher, dass dasselbe um einige Jahre früher, nämlich gegen 440 falle. Nach Sicilien ging Lysias wohl zumeist um seiner rhetorischen Ausbildung willen, ohne den Vater, aber nicht (wie Spätere fälschlich gedeutet haben) nach dem Tode des Vaters. Als einen Knaben vor dieser Reise konnte ihn Plato nicht bei den Unterredungen in der Rep. zugegen sein lassen, wohl aber als jungen Mann, einige Zeit nach seiner Rückkehr aus Sicilien, etwa in einem der Jahre 410 bis 405 oder näher 408 bis 406, worin die Scene dieses Dialogs fallen muss, wenn die Worte bei Xen. Mem. III, 6, 1: *καὶ διὰ Πλάτωνα*, echt sind. Die Scene des Phaedrus könnte man, falls Lysias etwa von 425 an in Sicilien war, hiernach fast versucht sein, schon in die nächste Zeit nach 420, etwa in 418, also noch vor die Scene des Sympos. zu setzen, wenn nicht auch das doch wohl zu geringe Alter des (436 gebornen) Isokrates entgegenstände. In den Nachrichten der Späteren mag die Angabe, dass Lysias im fünfzehnten Lebensjahre jene Reise angetreten habe, glaubwürdig sein; aber die Anknüpfung der biographischen Notizen an bestimmte Olympiadenjahre und historische Ereignisse ist fast durchweg mit grosser Unsicherheit behaftet. Unter den Daten dieser Art haben vergleichsweise die höhere Zuverlässigkeit diejenigen Nachrichten, welche auf die Zeit des gereifteren Alters gehen, und so mag insbesondere der Notiz (in welcher Dionysius und der Verfasser der Vitae decem oratorum übereinstimmen), dass Lysias in dem Jahre, als Kallias zum ersten Male Archon war, also Ol. 92, 1 = 412—411 v. Chr. nach Athen zurückgekehrt sei, eine gewisse

Wahrscheinlichkeit zukommen. Auf diesem Gebiete der Forschung ist überall die Lösung des einen Problems durch die des andern bedingt, und es lässt sich erst von der zusammenstimmenden Erörterung aller die gesicherte Entscheidung über die Richtigkeit jeder einzelnen Annahme erwarten; so lange dieses Ziel nicht erreicht ist, thun wir wohl, von dem Zweifelhaften möglichst zu abstrahiren und unsere Argumentationen nur auf das völlig Gewisse zu gründen. Das Alter des Lysias hat für das Problem der Entstehungszeit des Phaedrus nur secundäre Bedeutung. Offenbar ist für die Ansicht, welche diesen Dialog an die Platonische Lehrthätigkeit geknüpft findet, die Voraussetzung einer späteren Geburtszeit des Lysias die günstigere, und doch zeigt sich, dass K. F. Hermann, der den Phaedrus als um das Jahr 389 entstanden denkt, den Redner Lysias für beträchtlich älter hält, als Vater, der die Schleiermacher'sche Ansicht über den Phaedrus theilt. Den Aufruf, sich der Philosophie zuzuwenden, mochte Plato an jedes Lebensalter richten zu sollen glauben, da er in ihr das Heil fand, gleichwie der Fromme in der religiösen Bekehrung, und so ist derselbe keinesfalls unschicklich in Betracht des Alters des Lysias, welches immer dieses auch sein mochte; gewiss aber war die gleiche Mahnung dann unangemessen, wenn sie von dem ganz jungen Sokratiker ausging, der selbst eben erst zu philosophiren begonnen hatte. Damals stand auch wohl kaum schon der Name φιλοσοφία für die Philosophie im specifischen Sinne als ein allgemein verständlicher Ausdruck in der Art fest, dass zugleich die Bestrebungen der Naturphilosophen und die der Sokratiker und doch nicht die der Rhetoren darunter befasst wurden.

Dass die erste Liebesrede im Phaedrus eine wirklich Lysianische und nicht bloss nachgebildete sei, ist bei der Art, wie Plato sie der Kritik unterwirft, selbstverständlich. Wie hätte der Tadel, den Plato gegen Gedanken, Anordnung und Styl richtet, überzeugend sein können, wenn zweifelhaft blieb, ob von demselben in der That die eigene Weise des Lysias oder nur das vielleicht carikirende Nachbild getroffen werde? Die Kritik des Eingangs zumal, die auf die Einzelheiten des Ausdrucks und der Satzbildung geht, wäre, wenn sie an einer selbstgemachten Lysianisch sein sollenden Rede geübt würde, nichts Besseres als eine Absurdität. Wollte Plato eine solche Kritik üben, wie er sie hier

geübt hat, und wie auch die Natur der Sache es forderte, so lag darin für ihn ein vollausreichendes, durchaus zwingendes Motiv, von seiner sonstigen Weise freier Nachbildung abzugehen, die wohl an ihrem Orte war, wo es sich um die Charakteristik von Persönlichkeiten und philosophischen Anschauungen handelte, die aber nicht angewandt werden durfte, wenn so, wie hier, die rhetorische Form gewürdigt werden sollte. Die Charakteristik des Prodikus im Protag. ist von ganz anderer Art. Für den Lysianischen Ursprung jenes *λόγος ἐρωτικὸς* zeugt auch entscheidend die Uebereinstimmung, die bei aller sonstigen Verschiedenheit zwischen demselben und den uns erhaltenen Gerichtsreden des Lysias in gewissen kleinen Eigenheiten des Ausdruckes stattfindet, welche dem Lysias dauernd angehaftet zu haben scheinen, welche aber doch dem nicht grammatisch analysirenden Leser zu wenig auffallen, als dass sie bei einer Nachbildung dem Zwecke der anschaulichen Charakteristik dienen könnten, und welche daher Plato schwerlich mit pedantischer Treue wiedergegeben hätte. Dahin gehört der häufige Gebrauch von *ἄξιον* und *χρὴ* mit dem Infinitiv, von *ἔτι δέ, τοίνυν, καὶ μὲν δὴ* und *καίτοι* mit angefügter Frage. Auch hat Dionysius von Halikarnassus, der genaueste Kenner des Lysias, die erste Rede im Phaedrus für sein Werk gehalten, und wir kennen aus dem gesammten Alterthum kein abweichendes Urtheil. K. F. Hermann's Beweisversuch (Ges. Abh., Gött. 1849, S. 1—21), dass diese Rede eine Platonische Nachbildung sei, widerlegt höchstens einige verfehlte Argumentationen für die Autorschaft des Lysias, aber nicht diese Annahme selbst. Auf der Einzelforschung von Hänisch (in seiner Specialausgabe der Rede, Leipzig 1827) fussend, und in sachlicher Uebereinstimmung mit Krische (über Pl. Phädrus, Göttingen 1848, S. 26 ff.) und Anderen hat vor Kurzem Leopold Schmidt (in einem vor der Philologen-Versammlung zu Wien 1858 gehaltenen Vortrag, abgedr. in den „Verhandlungen", S. 93 bis 100) einige der entscheidendsten Argumente für den Lysianischen Ursprung der Rede in klarer und überzeugender Weise dargelegt.

Dass Plato, falls er den Phaedrus im Jahr 387 oder 386 schrieb, auch in dieser späteren Zeit noch eine der früheren, unvollkommeneren Reden des Lysias zum Object seiner Kritik erwählte, darf nicht befremden; denn er musste dies einerseits für zulässig halten, andrerseits als nothwendig erkennen. Legte

er seinen ideellen Massstab an, der ihm der gewohnte und natürliche war, so konnte er den Unterschied zwischen den früheren und späteren Reden des Lysias bei der durchgängigen Gleichheit einer unphilosophischen Gesinnung, die in jeder Lebenssphäre nur der hergebrachten realistischen Praxis huldigte, kaum als wesentlich erkennen nnd gewiss nicht für so bedeutend halten, um der Besorgniss Raum zu geben, dass von seiner Kritik der früheren Rede die späteren nicht mitgetroffen würden. Hätte Plato später nicht mehr an einer der früheren Reden des Lysias die Kritik der Lysianischen Rhetorik überhaupt üben dürfen, so wäre ihm aus den gleichen Gründen eine freie Nachbildung jener früheren Reden allein damals auch nicht und noch viel weniger gestattet gewesen. War aber aus ethischen und logischen Gründen die Wahl einer der älteren Reden wohl zulässig, so war dieselbe in künstlerischem Sinne für Plato eine Nothwendigkeit, da nur das erotische Thema und nicht ein gerichtliches sich zu jener philosophischen Behandlung vom ideellen Standpuncte aus eignete, welche Plato dem Erzeugnisse der Lysianischen Rhetorik gegenüberzustellen gedachte. Demgemäss kann aus der Aufnahme des Lysianischen λόγος ἐρωτικὸς in den Phaedrus kein giltiges Argument gegen die oben begründete Ansicht über die Entstehungszeit dieses Dialogs entnommen werden.

Selbstverständlich mussten bei der vorstehenden Argumentation solche Probleme unberührt bleiben, die ihrerseits nur auf Grund einer bereits anderweitig gesicherten Erkenntniss der Zeitfolge der Schriften entschieden werden können, sofern sie überhaupt entscheidbar sind, wie namentlich die Frage, zu welcher Zeit Plato die Pythagoreischen Elemente, deren Hineinarbeitung in den Phaedrus heute keines Beweises mehr bedarf, nicht sowohl kennen gelernt — denn das mag sehr früh geschehen sein —, als vielmehr mit den Sokratischen Elementen und den sonstigen Anregungen zu einem neuen einheitlichen Ganzen, dem Ausdruck seiner eigensten Geistesrichtung, harmonisch verbunden und sie so sich gleichsam geistig assimilirt habe; ebenso die Frage, ob das Urtheil über den vollendeten Unwerth der Tyrannenseele, welches Plato dem Mythus im Phaedrus eingeflochten hat, durch seine Erfahrungen am Hofe des älteren Dionysius, und auch, ob es durch seine im Geist schon construirte Staatstheorie bedingt sei, ob in der Bezugnahme auf Aegyptische Institutionen und

Sagen Spuren der Reise Plato's nach Aegypten zu finden seien und Aehnliches.

Euthydemus. Dass die Dialoge Soph., Polit. und Phileb. das Bestehen der Platonischen Schule voraussetzen, ist oben gezeigt worden. Mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich das Gleiche vom Euthydemus behaupten. Die Antipathie des Künstlers gegen den Charlatan in der Dialektik spricht sich in diesem Dialoge so lebendig aus, dass die Annahme einer thatsächlichen persönlichen Berührung entweder des Sokrates oder des Plato selbst mit solchen Sophisten, wie sie dort gezeichnet sind, fast unabweisbar sich aufdrängt; da aber (p. 300 E ff.) gewisse Einwürfe gegen die Ideenlehre gerichtet werden, welche doch nach dem Zeugniss des Aristoteles dem Sokrates fremd war, so fällt die erste Möglichkeit weg, und es ergibt sich die Nothwendigkeit, den Conflict auf Plato selbst zu beziehen, und daher auch mindestens eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass nach der Eröffnung der Schule die Abfassung erfolgt sei, und zwar, nach der Lebhaftigkeit und Erregtheit der Darstellung zu schliessen, wohl ziemlich bald nachher. Dieser Dialog ist gleichsam ein Xenion Plato's an die Repräsentanten der sich spreizenden Scheinweisheit, des pseudo-philosophischen Gaukelspiels. Von der Beziehung des Schlusses auf den Isokrates war schon oben (beim Phaedrus) die Rede.

Wenden wir uns nun zu den **inneren Beziehungen** zwischen den verschiedenen Dialogen oder auch zwischen einzelnen Stellen und Sätzen derselben, sofern sich aus ihnen sichere Schlüsse über die Zeitfolge der Dialoge ziehen lassen, so sind zunächst diese Beziehungen in mehrere Classen zu theilen, welche freilich in Wirklichkeit nicht durchweg eben so scharf von einander geschieden sind, wie sie begrifflich unterschieden werden müssen, und noch weniger, als sie in Wirklichkeit auseinandertreten, von uns überall im Einzelnen nach ihrem besonderen Charakter mit Sicherheit erkannt und von einander gesondert werden können. Die Unterschiede sind im Allgemeinen folgende. Die Beziehung einer Aeusserung zu einer andern kann erstens liegen in dem eigenen Entwickelungsfortschritt Plato's, so dass die höher entwickelte Gedankenform auf die minder

entwickelte als auf ihre Basis in der Genesis des Platonischen Geistes zurückweist; dabei kann der Schriftsteller wiederum entweder die Berichtigung, Erweiterung oder Vertiefung der früheren Gedankenäusserung zur bewussten Absicht haben, und diese Absicht vielleicht auch förmlich oder andeutend ausdrücken, oder nur den neuen Gedanken selbst bilden und mittheilen, so dass zwar vielleicht der frühere Gedanke, aber nicht dessen Aeusserung an bestimmten Stellen der Schriften ihm in's Bewusstsein tritt und eine Berichtigung nicht geradezu in seiner Absicht liegt, sondern nur thatsächlich gegeben wird. Alle Beziehungen dieser Art, die im Entwickelungsfortschritt des Schriftstellers gegründet sind, nennen wir kurz genetische, und unterscheiden, wie angegeben, beabsichtigte und bloss thatsächliche. Die zweite Classe von Beziehungen wird durch die methodischen gebildet. Die Beziehung kann nämlich auch solcher Art sein, dass der Schriftsteller selbst die verschiedenen Gedankenelemente von Anfang an in sich trägt und die Weise und Reihenfolge ihrer Aeusserung nach gewissen Zwecken bestimmt. Hierbei fällt selbstverständlich die Unterscheidung in beabsichtigte und unbeabsichtigte weg, da eine methodische Planmässigkeit nur den ersteren Charakter tragen kann; nach einem anderen Eintheilungsgrunde aber zerfallen auch die methodischen Beziehungen in zwei Classen, nämlich in pädeutische und systematische (didaktische und scientifische), je nachdem entweder die Rücksicht auf die jedesmalige Bewusstseinsstufe des zur Wissenschaft heranzubildenden Schülers, oder das wissenschaftliche Verhältniss selbst den Charakter und die Folge der Aeusserungen bestimmt.

Eine vollständige Aufzeigung aller genetischen Beziehungen würde mit einer Entwickelungsgeschichte der Philosophie Plato's, und ein vollständiger Nachweis aller methodischen Beziehungen mit einer Erörterung der Tendenz und Gliederung der sämmtlichen Platonischen Dialoge sich völlig decken. Dabei aber könnte der chronologische Gesichtspunct nicht mehr der vorwaltende sein, sondern müsste mit einer untergeordneten Stelle im Plane jener umfassenden Untersuchungen sich begnügen. In der That gehört zur vollen Lösung der chronologischen Frage eben dies, dass einer Abhandlung, worin sie das Hauptproblem ausmacht, zwei andere folgen, die ihrer Lösung nur nebenbei, wesentlich aber jenen grösseren Zwecken gewidmet seien. Da aber unser Thema nicht

auf jene dreifache Arbeit geht, sondern in der chronologischen Untersuchung, sofern sie sich als Hauptproblem behandeln lässt, wesentlich beschlossen sein muss, so könnten wir hier abbrechen, indem wir zugleich in dem Gedanken uns beruhigten, für jene anderweitigen Untersuchungen nach Möglichkeit die gesicherte Basis errungen zu haben, ohne welche sie in luftige Constructionen sich verlieren müssen. Es ist zwar durch unsere bisherigen Untersuchungen nur bei wenigen Dialogen, und noch dazu zum Theil bei solchen, deren Zeitstelle ohnedies in Folge der verdienstlichen Bemühungen vieler achtbaren Forscher schon längst fast unbezweifelt feststand, eine bestimmte Entstehungszeit erwiesen worden; bei mehreren mussten wir uns begnügen, nur die Periode ermittelt zu haben, der sie angehören, wie namentlich Theaet., Soph., Polit. (und Philebus) unserer obigen Beweisführung zufolge nicht in die Zeit, wo Plato zu Megara weilte, noch auch in die Zeit der nächstfolgenden Reisen, sondern nur in die Zeit nach der Gründung der Schule fallen können und wahrscheinlich nach dem Beginn der zweiten Hälfte dieser Periode verfasst worden sind, wogegen der Phaedrus in die Zeit des Anfangs der Lehrthätigkeit fallen muss und der Euthydemus mit vorwiegender Wahrscheinlichkeit in die nächstfolgende Zeit zu setzen ist, der Gorgias aber wahrscheinlicher in die Zeit zwischen dem Tode des Sokrates und der Eröffnung der Schule, als in eine spätere. Aber die gewonnenen Resultate enthalten doch, falls sie wirklich als genügend erwiesen anerkannt werden müssen, für die Kritik geltender Ansichten und für positive Constructionen bereits so viel, dass die Unhaltbarkeit sowohl der Schleiermacher'schen Ansicht, als auch der Hermann'schen in der Form, wie beide bei ihren Begründern selbst vorliegen und in den sämmtlichen Umbildungen, die sie bei den Nachfolgern jener Forscher erfahren haben, als unabweisbare Consequenz erscheint; dass sowohl der methodischen Berechnung und künstlerischen Form, als auch einer Bekundung der philosophischen Selbstentwickelung Plato's in seinen Dialogen eine Stelle gesichert bleibt, und insbesondere die Bedeutung gewisser Schriften als Documente einer noch vorwiegend Sokratischen Periode und die Bedeutung anderer als Documente der späten Periode, in welcher die Pythagoreisirende Umbildung der Ideenlehre eintrat, sich als sehr wahrscheinlich ergeben hat. Diese Resultate aber sind auf demjenigen

Wege gewonnen worden, auf dem allein zur möglichst vollen Gewissheit in allen derartigen Untersuchungen gelangt werden kann, nämlich nach inductiver Methode. Unser Streben war darauf gerichtet, von ganz festen Puncten auszugehen, dann jedes neue Element an der Stelle zu geben, wo für den möglichst strengen Erweis desselben die Prämissen gewonnen waren und es selbst als Prämisse zu ferneren Argumentationen dienen konnte, so dass für die Anordnung der Darstellung alle anderen Gesichtspuncte nur in sofern mitbestimmend werden durften, als jener oberste Zweck der Erlangung möglichster Gewissheit ihnen gleichsam einen freien Spielraum übrig liess. Sofern die volle Gewissheit sich nicht erreichen liess, suchten wir (nach Niebuhr's nie zu vergessender Forderung) die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit genau zu ermitteln und zu bezeichnen. Wie weit nun auch die wirkliche Ausführung hinter diesen Normen zurückgeblieben sein mag, so hoffen wir doch, dass auch schon das Streben nach strenger Einhaltung dieses Forschungsweges sich als heilsam und fruchtbar für die Discussion der Platonischen Fragen erweisen wird.

Indess die volle Berechtigung, diese Abhandlung hier zu schliessen, wäre uns doch nur dann gegeben, wenn wir wirklich auf zwei nachfolgende Schriften der oben bezeichneten Art verweisen könnten. Da solche aber nicht existiren und ein auf ihre Ausarbeitung gerichtetes Versprechen misslich wäre, so bleibt uns hier noch die Aufgabe übrig, aus dem, was den Inhalt jener nachfolgenden Schriften bilden müsste, solches herauszuheben, was sich auch ohne die umfassenderen Untersuchungen, innerhalb deren es seinen Ort finden würde, mit genügender Sicherheit ermitteln und in dieser Vereinzelung darstellen lässt. Es gibt nicht gerade sehr viele Beziehungen, die sich in dieser Weise behandeln lassen. Zwar finden sich unzählige Stellen in Platonischen Dialogen, die an verwandte Stellen in anderen Dialogen erinnern, und wollten wir diese Menge von Anklängen erörtern, so wäre noch ein sehr reicher Stoff zu ferneren Untersuchungen geboten. Aber wir würden dabei der Gefahr nicht entgehen, Behauptungen an die Stelle der Beweise treten zu lassen, und den Gang der eigenen psychologischen Vorstellungsverknüpfung, die bei jenen Anklängen sich bildet, dem genetischen oder methodischen Gange Plato's zu substituiren. Vor dieser

Gefahr schützt nur ein streng methodischer Fortschritt der Untersuchung, und dieser erheischt bei der Würdigung jener Anklänge fast in allen Fällen, dass dieselben nur zusammen mit dem Plane der Dialoge, in denen sie vorkommen, erörtert werden, und dass, sofern der genetische Charakter einer Beziehung in Frage kommt, auf die bereits gesicherten Data über den philosophischen Entwickelungsgang Plato's überhaupt zurückgegangen werde, so dass wir uns mit logischer Nothwendigkeit zu eben jenen zwei umfassenden Untersuchungen hingetrieben sehen, die doch hier nicht ihre Stelle finden. Nur bei wenigen Beziehungen macht jene Anforderung sich nicht gebieterisch geltend, weil dieselben mehr isolirt stehen; gewisse andere Beziehungen aber sind von so allgemeiner Bedeutung, dass die Anforderung der Betrachtung im Zusammenhange des Ganzen zwar bei ihnen gerade am entschiedensten festzuhalten ist, aber auch gerade in ihnen selbst für die Betrachtung dieses Zusammenhanges überhaupt das Fundament liegt, so dass sie sich vor der Menge der Einzelheiten und unabhängig von derselben erwägen lassen. Beziehungen zu erörtern, die eine dieser beiden Formen tragen (und zwar sowohl genetische, wie methodische), muss demnach die Aufgabe des noch übrigen Theiles unserer gegenwärtigen Untersuchungen sein.

Wir gliedern diese Betrachtung nicht nach den verschiedenen Classen von Beziehungen, weil die Unterschiede derselben zum Theil fliessend sind, zum Theil aber auch ihr wahrer Charakter sich erst durch die Untersuchung selbst herausstellen muss. Vorzugsweise werden wir uns an die genetischen Beziehungen halten, welche meistens die sichersten chronologischen Schlüsse ergeben. Wir disponiren nach dem Inhalt der Lehren, und erörtern demgemäss nacheinander Sätze aus der Ideenlehre, aus der Physik mit Einschluss der Psychologie, und aus der Ethik.

Von der **Ideenlehre** suchten wir schon im ersten Theile dieser Schrift zu erweisen, dass ihr Fehlen in gewissen Dialogen im Allgemeinen mit höherer Wahrscheinlichkeit aus dem Nochnichtgelangtsein Plato's zu derselben, als aus didaktischer Berechnung zu erklären sei, und dass mindestens diejenigen unter denselben, welche als Jugendwerke anerkannt werden müssen, in diesem Sinne aufzufassen seien, weil vor dem Bestehen einer Platonischen Schule ein so umfassender didaktischer Plan, wie

ihn das absichtliche Absehen von der Ideenlehre in vorbereitenden Schriften voraussetzen würde, sich nicht annehmen lasse. Von den verschiedenen Formen der Ideenlehre bei Plato ist die späteste bereits oben erörtert und die Frage, ob sich Spuren derselben in gewissen Platonischen Dialogen vorfinden, bejaht worden. Es fragt sich nun ferner, ob etwa aus dem Wesen der Ideenlehre selbst, vielleicht im Verein mit gewissen historischen Anzeichen, eine bestimmte Folge von Formen abgeleitet werden könne, und ob sich hieraus Kriterien der Abfassungszeit einiger Dialoge entnehmen lassen.

Die Herbart'sche (und Strümpell'sche) Construction der Platonischen Ideenlehre, die wir oben (S. 38 bis 43) wiedergegeben haben, verspricht unserer Forschung einen solchen Dienst zu leisten. Die Ideen als einfache, absolut gesetzte Qualitäten; (ihre Gemeinschaft unter einander;) ihre Bedingtheit durch die Idee des Guten; endlich ihre Gemeinschaft mit den sinnlichen Dingen und die halbe Realität, die den letzteren zugestanden wird, sollen, wie oben angegeben, die Stufen sein. Die Anwendung dieses Kriteriums würde freilich, auch wenn die angegebene Stufenfolge streng erwiesen wäre, der Beschränkung unterliegen, dass nicht gerade jeder später geschriebene Dialog die späteren Gedankenelemente enthalten müsste, wie z. B. von der Idee des Guten, auch nachdem Plato sie gefunden und zu den übrigen Ideen in das angegebene Verhältniss gesetzt hatte, darum doch nicht nothwendig in jedem nach dieser Zeit geschriebenen Dialog in diesem Sinne die Rede zu sein brauchte. Indess diese Beschränkung würde dem Kriterium keineswegs allen Werth rauben; es könnte in gewissen Fällen uns sicher leiten, in anderen wenigstens als ein heuristisches Mittel bei der chronologischen Forschung mitverwandt werden, wenn es nur selbst auf sicherem Fundamente ruhte. Dies aber ist nicht der Fall. Die Annahme jener drei (oder vier) Formen der Ideenlehre ist nicht zureichend erwiesen. Für die ursprüngliche Bedeutung der Ideen als einfacher, absolut gesetzter Qualitäten beruft sich Herbart auf Rep. p. 523 A. Hier wird gesagt, dass, wo in der Wahrnehmung Widersprechendes als geeinigt erscheine, ein Antrieb liege, die Vernunft zur Betrachtung mit hinzuzurufen, welche durch Trennung den Widerspruch beseitige. An die Stelle des in der Sinneswahrnehmung in widerspruchsvoller Weise verschmolzenen Entgegengesetzten

(wobei dasselbe Ding als hart und weich, leicht und schwer, gross und klein erscheine; vgl. Phaedo p. 102: Simmias ist klein und gross, jenachdem er mit Phaedo oder mit Sokrates verglichen wird), setzt das Denken die beiden Glieder des Gegensatzes als für sich existirende Ideen. Nun kann freilich diese Trennung zum Einfachen führen, und es stimmt hiermit wohl zusammen, dass auch der Phaedo (p. 78 sq.) die Idee ein Einfaches nennt und Gleichartiges, ἀξύνθετον, μονοειδές, womit auch die häufige Bezeichnung (im Phaedo, Tim. etc.) zusammenstimmt: τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον. Aber doch ist hierdurch Herbart's Ansicht von der Basis der Platonischen Ideenlehre, die im Satze des Widerspruches liege, und von der ursprünglichen Bedeutung der Ideen als absoluter Qualitäten noch keineswegs genügend erwiesen. Denn wenn auch Plato die Nothwendigkeit der Anerkennung der Ideen auf die angegebene Weise darzuthun sucht, so folgt nicht, dass er selbst auf dem gleichen Wege zur Statuirung der Ideen gelangt sei; würde aber auch dies zugegeben, so läge darin doch nicht die absolute Einfachheit der Ideen, welche jegliche Mehrheit verschiedener Qualitäten in der nämlichen Idee ausschlösse, sondern nur das Nichtvereinigtsein entgegengesetzter Qualitäten in der nämlichen Idee. Auch der αὐτοάνθρωπος ist eine Idee, ohne doch eine einfache Qualität zu sein. Wir müssen, um über die Genesis der Ideenlehre etwas Zuverlässiges zu erfahren, immer wieder vorzugsweise auf den Aristotelischen Bericht an den beiden öfters angef. Stellen Metaph. I, 6 und XIII, 4 zurückgehen, wo die Heraklitische und die Sokratische Lehre als die bestimmenden Motive genannt werden. Wie die Sinneswahrnehmung und der Begriff im Subjecte neben einanderstehen, so stellte Plato objectiv neben einander die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und eine andere, gleich den Begriffen wandellose Classe von Objecten, die er Ideen nannte. Nach dieser Aristotelischen Angabe trieb ihn also über die sinnliche Welt ursprünglich nicht schon der in dieser sich kund gebende Widerspruch hinaus (den ja auch Heraklit darin fand, aber ausdrücklich als objectiv bestehend anerkannte), sondern erst der Sokratische Begriff. Nicht weil er zuerst erkannt hätte, dass der Begriff des Wechsels sich selbst aufhebe, sondern darum, weil er durch Sokrates eine wechsellose Erkenntniss gefunden hatte, nämlich in den Begriffen, statuirte er wechsellos beharrende Objecte, in der Ueberzeugung, dass die

Erkenntniss nur in sofern wahr sei, als sie der Objectivität entspreche. (In diesem Grundsatz stimmt ihm Aristoteles seinerseits ganz bei, nur dass dieser nicht die verschiedenen Arten der Erkenntniss, die sinnliche und die begriffliche, auf verschiedene Classen von Objecten, sondern auf verschiedene Seiten der Einen Objectivität bezieht und in diesem Sinne das Platonische χωρίζειν der Ideen bekämpft, um die Lehre von dem Wesen als der — actuellen — Form der Dinge und dem Stoffe als der δύναμις an die Stelle zu setzen.) Die Begriffe aber bestehen zwar, wenn einmal richtig gebildet, unwandelbar in ihrem logischen Charakter, aber sie sind nicht nothwendig von einfachem Inhalt. Es gibt einfache Begriffe, es gibt aber auch solche, die eine Mehrheit von Elementen in sich schliessen. Jeder Begriff ist eine Einheit gegenüber den vielen Einzelobjecten, die in seinen Umfang fallen, aber sein Inhalt kann recht wohl ein mehrfacher sein. Dies spricht Plato zwar nicht in den Terminis der späteren Logik aus, aber das Verhältniss selbst konnte sich ihm nicht verbergen, sobald mittelst der Definitionen (die ja schon Sokrates durchweg suchte) der Inhalt der Begriffe dargelegt wurde. Somit ist nicht die Einfachheit des Inhaltes, sondern das wandellose Beharren desselben charakteristisch für die Idee, wie dieselbe als das Object der begrifflichen Erkenntniss von Plato ursprünglich gedacht worden sein muss. Hieran konnte sich freilich die fernere Reflexion anschliessen, dass auch schon die blosse Vielheit in der Einheit einen Widerspruch involvire, der durch ein Zurückgehen auf die einfachen Qualitäten und durch deren absolute Setzung gehoben werden müsse; aber dieser Gedanke ist doch der Natur der Sache nach ein secundärer, und möchte überhaupt in dieser Form vielmehr ein Herbartischer, als ein Platonischer sein. Die Prädicate, welche Plato in der Rep. und im Phaedo den Ideen beilegt, bezeichnen vorwiegend das wandellose Beharren derselben in steter Sichselbstgleichheit. Das μονοειδὲς bildet den Gegensatz zu dem, was die ἀλλοίωσις, des Anderswerden, zulässt. Im Tim. (p. 51 D, E) basirt Plato die Gewissheit der Existenz zweier Classen von Objecten, der sinnlichen und der ideellen, auf die Gewissheit der wesentlichen Verschiedenheit der Erkenntnissarten: δόξα ἀληθής, die gleichsam als die Spitze und Blüthe der sinnlichen Erkenntniss erscheint, durch Ueberredung entsteht und vernunftlos und wandelbar ist, und νοῦς,

der durch Belehrung entsteht und wahre Einsicht in sich schliesst und unwandelbar beharrt. Dem entsprechend wird im Theaet. dieser Unterschied der Erkenntnissarten eigens festgestellt, wobei dann die Verschiedenheit der Objecte, in jenem Dialog nur nebenbei angedeutet, als die Consequenz erscheint, die in den folgenden Dialogen, zuhöchst in dem beabsichtigten Philosophus, zu ziehen ist. Dieser Beweisgang, auf den Plato selbst das grösste Gewicht legt, kommt im Wesentlichen, nämlich in der Richtung von dem Subjectiven auf das Objective, mit der von Aristoteles angegebenen Weise der Genesis der Ideenlehre überein, obschon die Mitaufnahme der δόξα ἀληθὴς in diese Betrachtungen ein späteres Element sein mag. Hierin aber liegt wiederum nur die Wandellosigkeit als das wesentliche Merkmal der Idee. Ferner würde sich, wenn die Einfachheit im Herbart'schen Sinne den Ideen ursprünglich von Plato zuerkannt worden wäre, nicht erklären, wie denn irgend dieser Denker blosse Verhältnissbegriffe zu Ideen hypostasiren und ganz unbefangen als eines der charakteristischen Beispiele gerade eine solche Idee (nämlich τὸ ἴσον) anführen könne, da doch ein Verhältniss am allerwenigsten eine einfache Qualität, noch auch der absoluten Existenz fähig ist. Ist aber die Idee nur der hypostasirte Begriff, sei es der einfache oder nicht einfache, so stehen zwar immer noch der Hypostasirung von Verhältnissbegriffen ganz besondere Bedenken entgegen, aber es lässt sich doch verstehen, wie diese sich Plato verbergen konnten, da seine Aufmerksamkeit ursprünglich nur auf die Nothwendigkeit eines realen Correlates für den Begriff, nicht auf die Existenzweise dieses Correlates gerichtet sein mochte. Wäre die Meinung, jedes Zusammengesetzte zur Vermeidung des Widerspruches in Einfaches zerlegen und die einfachen Elemente als absolut setzen zu müssen, bei Plato ein ursprüngliches Motiv gewesen (wie sie ein solches in anderem Sinne bei Herbart selbst war), so wäre er schwerlich zu jener „Erweiterung" geschritten, die Strümpell (Gesch. der theoret. Ph., S. 112), übrigens vom Herbart'schen Standpunct aus ganz consequent, ihm zuschreibt, dass er die absolute Existenz auf das in allen logischen Begriffen Gedachte übertragen und dabei noch die Meinung gehegt hätte, hierdurch erst ganz den logischen Forderungen gerecht zu werden. Ein ursprüngliches Motiv würde sich wohl kräftiger gegen widerstreitende Elemente behauptet haben.

Wenn Herbart ferner die Präponderanz der Idee des Guten und die Bedingtheit aller übrigen Ideen durch sie für eine spätere Stufe hält, so ist dies zwar an sich sehr wahrscheinlich; aber der Beweis, der bei Herbart in dem Widerspruch dieser Ansicht gegen die von ihm bei Plato vorausgesetzte ursprüngliche Auffassung der Ideen als absolut existirender einfacher Qualitäten liegt, fällt mit dieser Voraussetzung selbst weg. Sind die Ideen die objectiven Correlate der subjectiven Begriffe, so kommt ihnen zwar eine die subjective Auffassung bedingende und von dieser nicht bedingte, auch eine die sinnlichen Dinge bedingende und von diesen nicht bedingte Existenz zu; aber ob jede einzelne Idee für sich absolut existire oder bedingt durch eine oder mehrere höhere, bleibt dabei unentschieden und es besteht für verschiedene Annahmen ein offener Raum. Nur eine (zeitliche) Entstehung ist ausgeschlossen, nicht eine (zeitlose) Bedingtheit; jene nimmt Plato nicht an; diese liegt in der Annahme, dass die Ideen einander untergeordnet und zuoberst durch die Idee des Guten beherrscht seien, aber sie widerspricht auch nicht der ursprünglichen Tendenz der Platonischen Ideenlehre. Einen anderweitigen Beweis für die Posteriorität der Unterordnung der Ideen unter die Idee des Guten hat Herbart nicht geführt. Wir dürfen daher nicht diese Annahme von vorn herein als ein Kriterium der früheren oder späteren Abfassung gewisser Platonischer Schriften verwenden, sondern müssen sie ihrerseits, falls sie gesichert werden soll, erst durch die aus anderen Anzeichen zu ermittelnde Entstehungszeit der Schriften zu stützen suchen.

Aehnlich steht es mit Herbart's Ansicht von der, wie er meint, dritten und letzten Stufe der Platonischen Ideenlehre, wo der Materie eine unerklärliche Theilnahme an den Ideen zugestanden und der hierdurch gewordenen Sinnenwelt eine widerspruchsvolle Mitte zwischen Sein und Nichtsein zugewiesen werde. Wir können auch hierauf nicht mit Zuversicht bauen, weil der Beweis auf bestreitbaren Voraussetzungen ruht, und weil auch der genaue Anschluss an die Aeusserungen Plato's in den verschiedenen Schriften fehlt, wovon Herbart nur Einzelnes eingehend behandelt, Anderes unerörtert gelassen hat.

Zu festeren Resultaten, obschon nur zu wenigen, führt hier wiederum der inductive Forschungsweg.

Wir finden in vielen Dialogen die Ideen als schlechthin unveränderlich bezeichnet. Hierher gehören die oben angeführten Stellen aus dem Phaedo, ferner Tim. 52 A: τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον εἶδος, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, und so vielfach. Die Ausdrücke, welche Phaedr. 250 C von den Ideen gebraucht werden: ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ, lassen sich nicht zu einem eigentlichen Beweise verwenden, dass Plato dort den Ideen Einfachheit und Unbewegtheit im strengen Sinne beilege, da sie in einem Zusammenhang vorkommen, der bildliche und bloss relativ giltige Bezeichnungen rechtfertigt: ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, und da sie nicht auf die Idee als solche, sondern auf ihre Erscheinung in unserem Bewusstsein bezogen sind, wie namentlich das Prädicat εὐδαίμονα nur in Bezug auf das Glück des Anblicks Sinn hat; aber die Ausdrücke beruhen doch wesentlich auf der Voraussetzung der Ideen als des in sich Einigen und Beharrlichen im Gegensatz zu den mannigfachen und wechselvollen Objecten der sinnlichen Wahrnehmung. Dagegen wird im Soph. (p. 248 sq.) den Ideen nicht nur das μὴ ὄν und die θατέρου φύσις, sondern auch die κίνησις beigelegt und mit ihr zugleich Leben und Vernunft, unter ausdrücklicher Bekämpfung der einseitigen Annahme des blossen Beharrens in bewegungsloser Unwandelbarkeit. Es fragt sich hierbei zunächst, was unter dieser κίνησις in den Ideen zu verstehen sei. Dass die γένεσις nur eine Art der κίνησις sei, und nicht diejenige Art, die in Plato's Sinne den Ideen zugeschrieben werden müsse, dass den Ideen (wenigstens vorwiegend) Selbstbewegung beizulegen sei als „intensive geistige Activität", in diesen Bestimmungen wird man Deuschle („die Begriffe der Bewegung und des Werdens bei Plato", in Jahn's Jahrb., Bd. 71, 1855, S. 176—181) beitreten können, auch wenn man nicht die Voraussetzung, dass die Inhärenz der sinnlichen Dinge in den Ideen Plato's wahre Meinung sei, mit ihm (und anderen neueren Forschern) zu theilen vermag, sondern dafür hält, dass Plato (Tim. 52 A u. ö.) den Nachdruck auf die Transscendenz gelegt habe. Aber die Untersuchung über die Bedeutung der κίνησις bei Plato wird sich strenger, als es in jener Abhandlung geschieht, mit Plato's eigener Aussage Theaet. 181 C vermitteln müssen, wo φέρεσθαι und ἀλλοίωσις als die Arten der Bewegung unterschieden

werden, wie auch mit mehreren anderen Stellen, die Deuschle selbst anführt, um in ihnen die Schwierigkeiten aufzuzeigen, aber ohne sie von seinem Princip aus befriedigend zu lösen. Ist denn nun, muss man fragen, jene geistige Activität ein *φέρεσθαι* oder ein *ἀλλοιοῦσθαι* oder eine dritte Art der *κίνησις*? Eine *φορὰ* im Sinne räumlicher Bewegung ist sie selbstverständlich nicht; auch hat Deuschle die scheinbar räumliche Bewegung der Ideen, welche der Phaedo statuirt, auf eine Bewegung der sinnlichen Dinge zu und von den Ideen reducirt, so dass ihm in dieser Beziehung die Ideen in Ruhe bleiben. Eine *ἀλλοίωσις* wird jene Activität auch nicht sein sollen, da Deuschle (a. a. O., S. 177) diese Bestimmung mit Berufung auf Phaedo 78 D, wo jede *μεταβολὴ* oder *ἀλλοίωσις* den Ideen schlechthin abgesprochen wird, von dem im Platonischen Sinne wahrhaft Seienden durchaus fern hält. Eine dritte Art der *κίνησις* aber nennt nicht nur Plato nicht, sondern er schliesst jede solche ausdrücklich aus. Eine Andeutung, wie Deuschle diese Schwierigkeiten zu lösen gedenke, werden wir S. 177 in der Parenthese: — *freilich absolut* — zu suchen haben, worin ein relativer Antheil des Seienden an der *κίνησις* (sei es an der *περιφορὰ* oder an der *ἀλλοίωσις*) zugestanden wird; aber die Lösung selbst ist von Deuschle nicht gegeben worden, und es bleibt wenigstens nach seinen dort „vorläufig" mitgetheilten „Andeutungen" noch sehr fraglich, ob sie von seinem Princip aus überhaupt zu geben sei. Aber wie wir auch über das Verhältniss von Immanenz und Transscendenz bei Plato urtheilen mögen, in keinem Falle wohl lässt sich die Differenz zwischen den Erklärungen im Phaedo und den meisten übrigen Dialogen einerseits, dem Soph. (und wenigen anderen Dialogen) andrerseits ohne die Annahme einer Umbildung der eigenen Ansicht Plato's verstehen. Absolutes Ausschliessen und relatives Anerkennen einer *κίνησις* in den Ideen sind nicht auf derselben Entwickelungsstufe des Platonismus vereinbar, sondern müssen nothwendig der Zeit nach aussereinander liegen. Dann aber muss die exclusive Anerkennung des *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν* die frühere Form der Platonischen Ideenlehre sein, und die Mitaufnahme der *κίνησις* in die Ideen die spätere; denn von der Unwandelbarkeit des richtig gebildeten Begriffes aus ist nach dem Aristotelischen Zeugniss Plato auf die Ideenlehre gekommen, indem er für denselben das objective Cor-

relat suchte, welches dann ursprünglich, gleich dem logischen Begriff selbst, als ein schlechthin unwandelbares gefasst worden sein muss; erst die logisch-metaphysischen Bedenken, die später auftauchen mochten, konnten zu einer Modification dieser Grundansicht führen. Im Soph. wird die Anerkennung der *κίνησις* im Reiche der Ideen durch eine Kritik der Ansicht gewonnen, welche die Ideen schlechthin unbeweglich sein lässt und so die Sphären der *οὐσία* und der *γένεσις* schlechthin von einander trennt. An sich beweist nun zwar dieser Gang der Argumentation keineswegs, dass Plato auch genetisch denselben Weg genommen habe; da dies aber doch in Folge der Beziehung der Idee zum Begriff wahrscheinlich ist, so dürfen wir in der Ansicht der *εἰδῶν φίλοι* (Soph. p. 248 C) Plato's eigene frühere Auffassung erkennen, und es möchte am richtigsten sein, unter diesen Ideenfreunden diejenigen von Plato's eigenen Anhängern zu verstehen, die noch in der früheren Form seiner Lehre standen, über welche er selbst im eigenen Denken bereits hinausgeschritten war. Die Deutung auf die Megariker unterliegt dem besonders von Ritter geltend gemachten und weder von Zeller, noch von irgend einem anderen Forscher gehobenen Bedenken, dass alle Berichterstatter den Megarikern statt der Anerkennung einer Mehrheit von wahrhaft seienden Wesen gerade das Gegentheil, nämlich die Reducirung der vermeintlichen realen Mehrheit auf eine bloss subjective Mehrheit der Namen (und Begriffe?) für das nämliche Reale zuschreiben. Es darf nicht so argumentirt werden, dass doch „wenigstens" eine Mehrheit der Begriffe von den Megarikern auch nach sonstigen Berichten anerkannt werde, da von denselben, falls irgend jenen Berichten zu trauen ist, die (anscheinende) objective Vielheit ebenso auf eine bloss subjective der Namen reducirt wird, wie von uns die (anscheinende) Bewegung des Himmelsgewölbes auf die unsers Standpunctes. Auch Arist. Metaph. XIII, 4, 1078 B, 9: *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι*, wo offenbar Plato mit seiner Schule gemeint ist (denn es folgt in unmittelbarem Anschluss die bekannte Ableitung der Ideenlehre aus der Lehre des Heraklit und aus der des Sokrates als den beiden Factoren), spricht entscheidend gegen die Annahme, dass bereits Euklides

ἀσώματα ἄττα εἴδη gesetzt hätte; man müsste den Aristoteles, um diese Annahme aufrecht zu erhalten, einer so starken Nachlässigkeit beschuldigen, wie sie keineswegs bei ihm für wahrscheinlich gelten kann. Zeller's Hauptargument für die Beziehung von Soph. 248 A ff. auf die Megariker liegt darin, dass diese Lehre keiner der übrigen Schulen angehören könne, und doch zu bedeutend sei, als dass ihre Vertreter namenlos hätten bleiben können. Dieses Argument verliert seine Kraft, sobald wir innerhalb der Platonischen Schule die Träger dieser Ansicht finden. Eine Mitbeziehung auf die Megariker ebensowohl wie auch auf die Eleaten mag übrigens in sofern bei Plato wohl angenommen werden, als dieser Soph. p. 249 C, D die Ideenfreunde τοὺς ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λέγοντας nennt; aber in der Annahme der vielen unbeweglichen Ideen vermögen wir nur Plato's eigene frühere Ansicht zu erkennen. Wir glauben demgemäss in jener Lehre des Soph., indem wir dieselbe mit den Aeusserungen Plato's in anderen Dialogen und mit dem Zeugniss des Aristoteles über die Genesis der Ideenlehre vergleichen, eine Bestätigung unserer oben auf andere Betrachtungen gestützten Ansicht von der späten Entstehungszeit des Soph. und also auch mindestens noch des an diesen sich anschliessenden Politicus finden zu dürfen.

Dass die Dialoge Euthyd., Cratyl., Soph. und Polit. dem Phaedrus erst nachgefolgt sind, lässt sich auch daraus mit grosser Wahrscheinlichkeit erweisen, dass der Begriff und Name der Dialektik im Phaedrus (p. 265 C ff.) als etwas Neues eingeführt wird, in jenen anderen Dialogen aber schon als etwas Geläufiges erscheint. Die betreffenden Stellen hat Zeller (Ph. d. Gr., II, 2. Aufl., S. 344, Anm. 3) angeführt.

Steinhart sagt hinsichtlich der Entwickelung der Ideenlehre (Bd. IV, S. 41): „Zu diesen eigenthümlichsten Platonischen Lehren (die im Phaedrus zuerst in einer gewisser Vollendung zu einem organischen Ganzen verknüpft erscheinen) gehört vor Allem seine Auffassung der Ideen, die wir zuerst, wenn wir von früheren Andeutungen (nämlich im Euthyphro, Euthydemus und Meno, vergl. Steinhart's Zusammenstellung III, S. 5) absehen, noch einem Traumgesicht ähnlich im Cratylus ihm aufgehen, dann im Theaet. gleich dem verhüllten Wort eines Räthsels, dessen volle Lösung noch nicht gefunden ist, vorwalten, im Parmen.

endlich sich durch mannigfache Schwierigkeiten und Widersprüche durchkämpfen sahen, bis sie zuerst im Soph. in voller Klarheit auftritt". Nach unseren bisherigen Erörterungen ist es wohl evident, dass Steinhart hier, wie in dem Ganzen seines Werkes nicht nur die Reihenfolge der Dialoge unrichtig bestimmt, sondern auch Darstellungsformen, die nur in didaktischem Sinne aufgefasst werden dürfen, fälschlich als Selbstgeständnisse gedeutet hat. Als ein „Traumgesicht" trägt Sokrates im Cratylus eine Lehre vor, die nach der Oekonomie des Dialogs dort nicht ihren strengen Beweis finden kann, und die doch auch nicht ganz bei Seite gelassen werden darf, weil sie den Schlüssel zur Lösung der Hauptfrage enthält, und weil ausser der Widerlegung einseitiger Ansichten doch auch wenigstens die Andeutung der richtigen in der Absicht des Verfassers liegt. Im Theaet. wird für die (nach unserer Terminologie metaphysische) Lehre von der objectiven Existenz der Idee durch eine (erkenntniss-theoretische) Untersuchung des Problems, was das Wissen sei (eine Untersuchung, welche nicht bei dem positiven Resultate einer haltbaren Definition anlangt, aber durch kritische Zurückweisung ungenügender Definitions-Versuche den wesentlichen Unterschied des Wissens von den niederen theoretischen Functionen feststellt), streng methodisch der Grund gelegt; aber der Dialog beschränkt sich auch im Wesentlichen auf diese Grundlegung, so dass die Nothwendigkeit, das Wissen im Unterschiede von der Vorstellung auf eine besondere Classe von Objecten, nämlich eben auf die Ideen, zu beziehen, nur in verhüllter Weise angedeutet, aber nicht förmlich ausgesprochen wird; mit der Idee selbst sollen die zugehörigen Dialoge (Soph., Pol., Philos.) in stufenmässiger Folge sich beschäftigen*). Diese sorgsame, wohlüberlegte Disposition,

*) Steinhart's Ansicht, (III, S. 94), der Theaet. solle „den Nachweis geben, wie Wahrnehmung und Vorstellung sich nach den nothwendigen Gesetzen des Geistes allmählich zum Wissen fortbilden", ist nicht nur in sofern unrichtig, als sie dem Dialog statt der vorwiegenden negativ-kritischen Bedeutung eine positiv-dogmatische heimisst, sondern trägt auch ein der Platonischen Anschauung fremdartiges Element hinein. Nach Plato geht das Wissen nicht aus der Vorstellung durch Fortbildung, Läuterung und Vergeistigung gleichsam als deren Blüthe hervor, sondern stammt aus einer anderen, höheren Quelle. Plato's Ansicht ist (cf. Phaedo p. 74 B) nicht monistisch, sondern dualistisch, jedoch mit der stark hervortretenden Tendenz zur Vermittlung, am we-

die nur bei völliger Beherrschung der Sache und klarer Einsicht in die Gesetze streng methodischer Entwickelung möglich war, wird durchaus verkannt, wenn man aus dem Theaet. herausliest, dass die Idee für Plato selbst noch gleichsam ein verhülltes Wort gewesen und auch von ihm selbst die volle Lösung des Räthsels, die er später gefunden habe, damals noch nicht erreicht worden sei, bis sie nach den Windungen im Parmen. ihm endlich im Soph. klar in's Bewusstsein getreten sei, und so im Phaedrus erscheine. Bei solchem eigenen Suchen lassen sich wohl unreife Entwürfe auf's Papier bringen, aber nicht Werke schaffen von künstlerischem, didaktischem und wissenschaftlichem Werthe. Für das Verständniss des Platonismus ist kaum ein anderer Irrthum gefährlicher, als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtwissen zu verwechseln, in welchem er selbst befangen sei; denn diese Verwechselung trübt zugleich den Blick für das logische und didaktische Element, und versperrt den Weg zur Auffindung des Entwickelungsganges, den Plato in Wirklichkeit durchgemacht hat.

---

nigsten aber monistisch in dem Sinne der aufsteigenden Stufenfolge und der gesetzmässigen Hervorbildung des Höheren aus dem Niederen. Auch ist dem Plato das Wissen nicht die höchste „Selbstbestimmung" (Steinhart III, S. 6) des subjectiven Geistes, und das höchste Wissen nicht das „Wissen des Wissens", sondern das Wissen ist ihm die Erkenntniss der Idee und das höchste Wissen die Erkenntniss der Idee des Guten. Erst die späte, im Soph. auftretende Bestimmung, dass die Idee selbst denke, bahnt den Uebergang zu dem, worin Aristoteles das Höchste findet: *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς*. Dies sei zugleich mit Bezug auf die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* im Charmides und das Wissen des Wissens und des Nichtwissens Theaet. p. 200 gesagt, worüber sich Steinhart Bd. III, S. 81 in sofern ganz richtig erklärt, als er Plato in der Erkenntniss der Ideen die Norm für alles übrige Wissen finden lässt, in sofern aber unrichtig, als er hierdurch seine Annahme über das Wissen vom Wissen als Platonisch gerechtfertigt glaubt, da doch gerade das Gegentheil in der Consequenz jenes Satzes liegt. Der unendliche Progress wird dadurch vermieden, dass nicht das Wissen, sondern ein anderes, höheres Object, die Idee, der Gegenstand der begrifflichen Erkenntniss ist. In diesem Sinne erklärt sich Plato über das Verhältniss des Wissens zu der ideellen Wirklichkeit als dem Objecte des Wissens auch in der bekannten Stelle der Rep.: da beide schön sind, *γνῶσις* und *ἀλήθεια*, ist doch die letztere das Schönere und Höhere, und es gebührt sich, ihr den höheren Rang zuzugestehen. Unter allem Wissen muss hiernach nicht das Wissen von dem Wissen, sondern das Wsisen von der ideellen Wirklichkeit das höchste sein.

Von den Lehren der **Physik** im weitesten Sinne heben wir diejenigen heraus, welche auf das Wesen und die Theile der Seele und deren Sterblichkeit oder Unsterblichkeit gehen. Im Phaedrus wird die Seele bekanntlich *ἀρχὴ κινήσεως* genannt (p. 245 C, D), und der Grundsatz aufgestellt: Was auf Anderes bewegend wirkt und von Anderem bewegt wird, hat auch ein Ende der Bewegung und ein Ende des Lebens; nur was sich selbst bewegt, da es sich selbst nie untreu wird, hört nie auf in Bewegung zu sein, und dieses Immerbewegte ist ungeworden und unsterblich. Im Phaedrus lässt Plato ausser dem erkennenden Theile der Seele auch das in anderen Dialogen sogenannte *θυμοειδὲς* und das *ἐπιθυμητικὸν* an der Existenz vor und somit auch nach diesem Leben theilnehmen. Diese drei Theile sind unverkennbar durch den Führer und die beiden Rosse symbolisirt. Hermann's Beziehung der Rosse auf die niederen Functionen der erkennenden Seele, wie sie der Tim. unterscheidet (Index lect. Gott. 1850/51, S. 9 bis 11), scheitert durchaus an der einer rein theoretischen Bedeutung sehr widerstreitenden Weise, wie nach Plato's Darstellung die beiden Rosse sich verhalten. Der Gegensatz, der durch sie repräsentirt wird, ist wesentlich ein ethischer: gehorsame Unterwerfung unter die Vernunft, und wildes Aufbrausen der Begierden. Dieser Auffassung widerstreitet es nicht, dass das edle Ross p. 253 D nicht nur *τιμῆς ἐραστής*, sondern auch *ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος* genannt wird, da Plato, wie er überhaupt das Ethische in durchgängige Abhängigkeit von dem Theoretischen setzt, nothwendig dem *θυμοειδὲς* und *ἐπιθυμητικὸν* einen gewissen Antheil an untergeordneten Weisen der Erkenntniss zugestehen musste; in gleichem Sinne wird ja auch Tim. p. 71 gesagt, dass das wilde Thier in uns, welches Gott in die Gegend zwischen Zwerchfell und Nabel gebannt habe (also ganz unzweifelhaft das *ἐπιθυμητικόν*), da es sich nicht durch Vernunftgründe, sondern nur durch Trugbilder und Schattengestalten leiten lassen könne, vermittelst der Leber Antheil an den theoretischen Functionen erhalten habe; eben dieser Seele kommt, heisst es p. 77 B, auch in den Pflanzen angenehme und schmerzhafte Empfindung zu im Verein mit Begierden (*αἴσθησις ἡδεῖα καὶ ἀλγεινὴ μετὰ ἐπιθυμιῶν*). Die drei Theile der Seele bezeichnen bei Plato überhaupt nicht sowohl die drei Richtungen der Seelenthätigkeit: Erkenntniss, Gefühl und Begehren, als vielmehr die drei

Stufen: das, was schon der Pflanze (nach Platonischer Ansicht) zukommt, das, was in den Thieren, wenigstens den edleren, Besseres hinzutritt, und das, was den Menschen vor dem Thier auszeichnet. Jedoch ist diese Sonderung von Plato nicht rein durchgeführt worden; erst Aristoteles hat die „Vermögen" der Seele nach festen Eintheilungs-Principien schematisirt. Wenn Plato im Tim. der im Haupte wohnenden Seele die sämmtlichen rein theoretischen Functionen beilegt, so wird sich dieser scheinbare Widerstreit gegen das Princip der Stufenordnung im Sinne Plato's etwa so ausgleichen lassen, dass ihm damals die Fähigkeit, sich rein theoretisch zu verhalten, ohne Einmischnng von Affect und Begierde, und sei es auch in der blossen Wahrnehmung und in den Bildern einer unstet schweifenden Phantasie, als ein Vorzug erschienen sein mag, der den Menschen über das Thier erhebe. Dies freilich geben wir als blosse Vermuthung; gewiss aber ist, dass Plato den obersten der drei Seelentheile im Tim. zwar denken, vorstellen und wahrnehmen lässt, auch mittelst vernünftiger Erwägung der sittlichen Verhältnisse zur sittlichen Herrschaft berufen glaubt, aber ihm nicht diejenigen Eigenschaften beilegt, welche im Phaedrus die beiden Rosse charakterisiren; ja dieselben können gar nicht der im Haupte wohnenden Seele zugetheilt werden, wenn noch für andere Seelentheile Raum bleiben soll. Also folgt mit gleicher Gewissheit, dass die Rosse im Phaedrus von Hermann falsch gedeutet worden sind. Der Führer und die beiden Rosse zusammengenommen sind das Symbol für die ganze Seele in allen ihren Theilen. Da nun der Tim. das θυμοειδὲς und das ἐπιθυμητικὸν als sterblich bezeichnet, so besteht in dieser Beziehung zwischen ihm und dem Phaedrus eine unläugbare Differenz, welche die Annahme eines Wechsels in der eigenen Ansicht Plato's nothwendig macht.

Diese Differenz hängt mit der anderen zusammen, dass im Timaeus die Seele nicht, wie im Phaedrus, als ἀρχὴ κινήσεως und daher auch nicht als schlechthin ungeworden, sondern als bedingt durch die Ideen und als geworden, und zwar als zugleich mit der Zeit und im Beginne der Gestaltung des Chaos und vor der Bildung des Leibes der Welt geworden erscheint. In dem Grundsatz aber, der jene beiden Differenzen mit einander verknüpft, dass nämlich das Selbstbewegte immerdauernd, das durch ein Anderes Bewegte aber seiner Natur nach (geworden

und) vergänglich sei, kommt der Timaeus mit dem Phaedrus überein. Der Phaedrus nämlich knüpft an dieses Princip ausdrücklich den Untersatz an: nun aber ist die Seele ein Selbstbewegtes, und so folgt mit Nothwendigkeit die Anfangslosigkeit und die endlose Fortdauer der Seele, und zwar der ganzen Seele in allen ihren Theilen. Der Timaeus dagegen verknüpft mit demselben Princip der Sache nach, obschon nicht ausdrücklich, den Untersatz: nun aber ist die Seele durch ein Anderes, nämlich durch die Ideen bedingt in ihrem Wesen und Werden; sie ist eine synthetische Einheit verschiedener Elemente, zusammengefügt in der Zeit und daher auch auflösbar in der Zeit, und wirklich der Auflösung anheimfallend, sofern nicht ein teleologisches Moment dem Walten der blossen, an sich blinden Nothwendigkeit Einhalt thut. Dies ist nicht der Fall hinsichtlich der niederen Theile, für die daher die Consequenz der Vergänglichkeit wirklich gezogen wird, während im Phaedrus die ewige Dauer auch dieser Theile nothwendig war; wohl aber hindert bei der vernünftigen Seele die Rücksicht auf das Gute die Verwirklichung jener Möglichkeit, dass ihre Theile sich wieder von einander lösen und sie so untergehe; denn sie ist durchaus schön und gut gefügt (sie ist ja auch ein unmittelbares Werk des höchsten Gottes, nicht ein Gebilde der Untergötter); das schön Gefügte aber wiederum zu lösen, wäre Frevel. Das kann der Gott nicht wollen, dem die Seele ihre Existenz verdankt, und so hat sie an dem Willen Gottes als des Guten ein stärkeres Band, als in ihrer eigenen Natur, nach welcher sie vielmehr, wenn diese allein sich selbst überlassen wäre, irgend einmal dem Untergang anheimfallen würde. So stellt Plato Tim. p. 41 A f. das Verhältniss dar in der Rede des höchsten Gottes an die Planeten, welche selbst wiederum Götter über Götter sind, nämlich über die Götter des Volksglaubens, deren Dasein man freilich nur auf Tradition hin annehmen kann (*καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν*). Es heisst dort: *τὸ μὲν οὖν δεθὲν πᾶν λυτόν· τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν· οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε.* Diese Worte können unmöglich bloss auf die Verbindung der Planetenseelen mit den Planetenkörpern

gedeutet werden; denn Plato sagt: *δεθὲν π ᾶ ν λυτόν*, und nach p. 34 C ff. ist ja auch die Seele ein *μεμιγμένον* und *δεθέν*, er sagt ferner: *ἐπείπερ γεγένησθε*, nicht: *ἐπείπερ σώματος ἐλάχετε*, und die Worte: *τὸ πάμπαν*, sagen nicht etwa, dass nicht alle Theile unauflöslich seien, nämlich der Körper nicht, die Seele aber wohl, sondern vielmehr, dass die Unauflöslichkeit nicht schlechthin bestehe, d. h. nicht schon an sich oder dem Wesen nach ihnen zukomme, wohl aber vermöge des göttlichen Willens. Die Unsterblichkeit kommt, wie wir in der christlichen Terminologie diese Ansicht ausdrücken würden, nicht von Natur der Seele zu, sondern ist Gottes Gnadengabe. Gilt dies nun sogar von den Seelen der Gestirne, bei denen am ehesten eine natürliche Unsterblichkeit erwartet werden möchte, dann nothwendig um so mehr von den Seelen der Menschen, die jenen nach Platonischer Ansicht an Rang so weit nachstehen; einen metaphysischen Beweis für ihre Unsterblichkeit kann es nach dem Standpuncte des Timaeus nicht geben, sondern durchaus nur einen ethisch-religiösen.

Nun aber liefert bekanntlich der Phaedo nach manchen anderen Argumenten zuletzt einen metaphysischen Beweis, der dem Plato selbst als der zwingendste von allen erscheint, da er denselben aus den obersten Principien entnommen hat, wie er denn auch gegen ihn keine Einwürfe mehr vorbringen lässt, sondern nur noch wegen der menschlichen Schwäche, welche Täuschung auch in den festesten Ueberzeugungen nicht ausschliesse, ein gewisses Misstrauen hegt. Mit dem Timaeus theilt der Phaedo im Gegensatz gegen den Phaedrus die Ansicht von der Bedingtheit der Seele durch die Idee, aber nicht die hieraus im Tim. gezogene Consequenz. Nach Phaedo p. 79 ist die Seele dem Ideellen, dem Einfachen und Unwandelbaren, durchaus ähnlicher und verwandter, als dem Materiellen, und es kommt ihr daher zu, entweder ganz unauflöslich zu sein oder doch fast so (*προςήκει ψυχῇ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου*), wie es in der noch elementaren Darstellung p. 80 C in dem ersten Theile der Beweisführung heisst; aber sie wird nicht selbst eine Idee, nicht selbst einfach und unauflöslich genannt. In der genaueren Darstellung p. 103 sqq. wird die Seele zu der Idee des Lebens in dasselbe Verhältniss gesetzt, wie die Dreizahl zu der Idee des Ungeraden, das Feuer zu der Wärme und der Schnee

zu der Kälte, und zwar nach p. 106 A wie dasjenige Feuer, welches verlöschen und derjenige Schnee, welcher schmelzen kann, also nicht wie die Ideen des Feuers und Schnees, sondern wie das Einzelne. Nun ergibt sich zwar — die Richtigkeit der Argumentation vorausgesetzt, die freilich an demselben Gehrechen leidet, wie Anselm's ontologisches Argument — der wesentliche Unterschied, dass Dreizahl, Feuer, Schnee, wenn das Gerade, die Kälte, die Wärme an sie herantritt, nicht nothwendig entweichen, sondern oft auch untergehen, indem sie aufhören, als das zu existiren, was sie bis dahin waren, die Seele aber, und zwar die Einzelseele, wenn der Tod sich ihr naht, stets entweicht und niemals aufhört, als Seele zu existiren und zu leben; aber dieser Unterschied ist nicht darin begründet, dass die Einzelseele eine Idee wäre, sondern darin, dass sie als ein Nichtideelles, aber den Ideen Verwandtes, gerade zu der Idee des Lebens, welche Tod und Untergang ausschliesst, und nicht zu irgend einer anderen Idee, in deren Wesen nicht ein solcher Gegensatz gegen Tod und Untergang liegt, in jenem untrennbaren Verhältniss steht. Also ist die Seele trotz ihrer Bedingtheit durch die Ideen und gerade wegen ihrer Bedingtheit durch die bestimmte Idee, mit der sie verknüpft ist, nämlich durch die Idee des Lebens, unsterblich. Hiermit ist die Voraussetzung durchbrochen, die der Phaedrus und Timaeus mit einander heilen, dass alles, was durch ein Anderes bedingt sei, dem es seine Existenz und seine Activität verdanke, seiner eigenen Natur nach der Vergänglichkeit anheimfalle, und an die Stelle der Sicherung der Unsterblichkeit der erkennenden Seele im Timaeus durch einen ethischen Willensact der Gottheit tritt hiermit eine ideelle Nothwendigkeit nach metaphysischen Verhältnissen und auf Grund des logischen Satzes vom Widerspruch.

Damit die Verhältnisse der Gedanken in den verschiedenen Dialogen um so deutlicher hervortreten, stellen wir die entscheidenden Sätze zusammen.

Phaedrus. 1. Das Principielle ist immerdauernd, das Bedingte vergänglich.

2. Die Seele ist ein Principielles, nämlich ἀρχὴ κινήσεως.

3. Die Seele ist daher immerdauernd.

Timaeus. 1. Wie im Phaedrus.

2. Die Seele ist nicht ein Principielles, sondern gefügt durch den Weltbildner (die Idee des Guten) aus verschiedenen Elementen und in ihrem Wesen und ihrer Thätigkeit durch die Ideen bedingt.

3. Sie ist daher ein zeitlich Gewordenes, und ihrer Natur nach auch Auflösbares, in ihren niederen Theilen auch wirklich der Auflösung Anheimfallendes, in ihrem werthvollsten Theile aber durch den göttlichen Willen gegen die wirkliche Auflösung Gesichertes.

Phaedo: 1. Der Satz, der im Phaedrus und Timaeus den Obersatz bildet, gilt in seiner zweiten Hälfte nicht mehr, sondern im Gegentheil der Satz: Auch ein Bedingtes, wenn es zu einer gewissen Idee (nämlich zu der Idee des Lebens) in einem wesentlichen, untrennbaren Verhältniss steht, ist mit metaphysischer Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit theilhaftig.

2. Wie im Tim.: Die Seele ist durch die Ideen bedingt, mit der näheren Bestimmung: Sie steht zur Idee des Lebens in untrennbarer Beziehung.

3. Die Consequenz ist die gleiche, wie im Phaedrus, wenigstens nach der Seite der Zukunft hin. Die Seele ist unsterblich.

Von der Begierde, die im Phaedo mehr als Function, wie als selbstständiger Theil erscheint, reinigt sich mehr und mehr der Weise, so dass sie durch das rechte Philosophiren schon während des irdischen Lebens allmählich abstirbt und der Weise nach dem Tode ganz von ihr befreit ist; bei den Unweisen aber überdauert sie das irdische Leben, indem sie an dem mithinübergenommenen Reste der Leiblichkeit haftet und so die Seele später wieder ganz in die Leiblichkeit herabzieht. Ueber das θυμοειδὲς hat sich Plato im Phaedo nicht näher erklärt. Die Gattungsunsterblichkeit, welche eine natürliche Seelenwanderung ist, kommt selbstverständlich auch den niedrigsten Formen der „Seele", nämlich auch dem Thier- und Pflanzenleben zu. Die Consequenz, welche aus diesem Verhältniss der Gedanken in den angeführten Dialogen hinsichtlich ihrer Abfassungszeit sich ergibt, ist offenbar diese, dass ihre Folge sein muss: Phaedrus, Timaeus, Phaedo. Dass der Tim. später als der Phaedrus geschrieben sei, wird ohnedies keinem Zweifel unterliegen; Plato konnte nur von der grösseren Selbstständigkeit, in welcher die Seele ihm anfangs erschien, zu der strengeren Bedingtheit durch die Ideen fortgehen; er konnte nicht das ein-

mal gewonnene Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von den Ideen wieder aufgeben. Das Zeitverhältniss aber zwischen dem Phaedo und dem Timaeus pflegt man anders zu bestimmen, indem man jenen diesem vorangehen lässt. Diese Hypothese muss jedoch an der Thatsache scheitern, dass der Timaeus mit dem Phaedrus einen Grundsatz theilt, der im Phaedo aufgegeben ist. Um sie zu retten, wäre die Hilfshypothese erforderlich, Plato habe, als er den Timaeus schrieb, an die Kraft seiner Beweise im Phaedo selbst nicht mehr geglaubt, namentlich nicht an die Stringenz des letzten, auf die Gemeinschaft der Seele mit der Idee des Lebens gestützten Argumentes. Das wäre nun freilich an sich nicht unmöglich; aber wahrscheinlich ist es keineswegs, um so weniger, da wir dann von Plato eine bestimmtere Andeutung dieser Art wohl erwarten dürften, wie sie dem wahrheitsliebenden Denker geziemt. Lange Zeit nach dem Tim. braucht übrigens der Phaedo nicht geschrieben zu sein. Die Besorgniss, welche Sokrates p. 95 B ausspricht, dass bei übermüthigem Selbstvertrauen leicht ein böser Zauber den Gedanken rauben möge, der ausgesprochen werden solle, passt am besten bei einem solchen Gedanken, der ihm selbst erst vor Kurzem aufgegangen war; denn ein altbefestigter und dann gewiss auch schon öfters ausgesprochener Gedanke konnte so leicht nicht entschwinden. Ist dem so, so hindert nichts, anzunehmen, dass wenige Zeit vorher Plato noch in der Denkweise des Tim. stand.

Ein nahe liegender Einwurf mag hier nicht unberührt bleiben. Man könnte sagen, das Absehen von metaphysischen Beweisen im Tim. und die Begründung der Unsterblichkeit auf den Willen der Gottheit sei in der „mythischen" Darstellungsweise dieser Schrift begründet und beweise demnach nicht einen Wechsel der Ansicht. Nun ist freilich ganz unläugbar vieles Mythische im Timaeus. Dass z. B. die Sätze über die Seele dem Demiurg in den Mund gelegt werden, der sie in einer Rede an die Gestirne vorträgt, ist augenscheinlich ein mythisches Element, und es ist mindestens fraglich, ob der Demiurg selbst in dogmatischem Sinne oder als eine poëtische Personification aufzufassen sei. Aber der Inhalt seiner Rede kann darum doch füglich dogmatische Bedeutung haben. Wenn Plato Tim. p. 28 B sagt: es ist zu untersuchen, ob die Welt ewig oder geworden sei, sich dann für das zweite Glied der Disjunction entscheidet

und dafür wissenschaftliche Gründe beibringt, und doch meinte, in Wirklichkeit wäre das Erste der Fall, aber das Zweite passe besser für die Darstellung, dann liessen sich zur Charakteristik eines solchen Verfahrens keine gelinderen Ausdrücke wählen, als solche, deren man sich bei wirklicher Anwendung auf Plato in tiefster Seele zu schämen hätte: er wäre unter jener Voraussetzung entweder ein Heuchler oder ein Narr. Dass es sich bei jener Erklärung noch wesentlicher um einen Urheber, als um einen zeitlichen Anfang der Welt handelt (wie Zeller, Ph. d. Gr., II, 2. A., S. 509 bemerkt), raubt der Aussage über das Gewordensein der Welt nichts von ihrer Kraft; Plato setzt Immersein und Aussichselbstsein und andrerseits Gewordensein und Durchanderessein als nothwendig miteinander verknüpft, so dass der Beweis für den Urheber der Welt die Realität ihres zeitlichen Anfangs zur Voraussetzung hat. Aber nur die Welt als das Geordnete hat einen Anfang; Materie und chaotische Genesis war immer. Wenn ferner Plato den obersten Gott sagen lässt: δεθὲν πᾶν λυτόν, und somit metaphysische Beweise für die Unsterblichkeit nicht nur nicht erwähnt, sondern ausschliesst, und er meinte doch, es gäbe solche, so wäre das die schlimmste Verwirrung. Aber es fällt vielmehr der Tadel auf jene Interpretationsgrundsätze zurück, deren bedenkliche Natur sich auch darin offenbart, dass eine unwahre Ausgleichung der bedeutendsten philosophischen Gegensätze in ihrer Consequenz liegt. Kant möchte hiernach als ein guter Leibnitziane rerscheinen, der nur, um die allgemein werthvollen Resultate philosophischer Forschung dem Volke zugänglicher zu machen, zum Behuf der Darstellung statt der spitzfindigen metaphysischen Argumente für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die verständlicheren ethischen gewählt habe; Origenes, der eine ewige Schöpfung lehrt, wäre mit der kirchlichen Orthodoxie so zu versöhnen, dass das Augustinische Dogma als nur symbolisch giltig auf die Ansicht des Alexandriners reducirt würde! Im Gegentheil, keine Behauptung ist mit grösserem Misstrauen aufzunehmen und bedarf, wenn sie gelten soll, eines zwingenderen Beweises, als die, dass ein anscheinend philosophischer Satz des Plato nicht so gemeint sei, wie er sich gebe. Die Berufung auf Tim. p. 29 C, D, wo nur die volle Genauigkeit und strenge Beweisführung auf dem naturphilosophischen Gebiete für unmöglich und das Wahrscheinliche für genügend erklärt wird,

reicht zur Rechtfertigung einer mythischen Deutung der Hauptsätze bei weitem nicht zu. Gegen Susemihl's Einwurf (genet. Entw. der Plat. Philosoph., Theil II, S. 320 f.), die Uebersetzung des Ausdrucks *εἰκὸς* durch: „das Wahrscheinliche" treffe den Sinn desselben nur zum geringen Theile, vorwiegend liege darin: „das Bildliche", muss ich jene Uebersetzung als die einzig zulässige aufrecht erhalten. Am wenigsten kann ich den Doppelsinn zugeben, da beides, auf denselben Fall bezogen, sich ausschliesst. Die etymologische Verwandtschaft mit *εἰκὼν* beweist nicht die von Susemihl dem *εἰκὸς* vindicirte Bedeutung. Dass nach Plato im Gebiete des Werdens das Wahre stets nothwendig mit Irrthum und Widerspruch vermischt sei, während das Wahrscheinliche doch wahr sein könne, ist ein mehr scheinbares, als triftiges Argument; denn bei der Beschränkung auf blosse Wahrscheinlichkeit (und Plausibilität) ist im Ganzen die Mischung von Wahrheit und Irrthum nothwendig, und im einzelnen Falle die Wahrheit wenigstens niemals gewiss, und dazu nach Plato, der Natur des Werdens gemäss, stets in's Gegentheil umschlagend. Was in der Form der *πίστις* erkannt wird, kann symbolische Bedeutung nur in sofern haben, als man es auf das ideelle Sein bezieht; auf die *γένεσις* bezogen, hat es Wahrscheinlichkeit. Der Hauptinhalt des Tim. geht aber auf die *γένεσις*. Symbolisch ist in dem Tim. nur: *a*) vieles, was auf die *οὐσία* Bezug hat (z. B. der Demiurg als Personification der Idee des Guten); *b*) in Bezug auf die *γένεσις* gewisse Aeusserlichkeiten, bei denen die *εἰκασία* in die *πίστις* hineinspielt. In *μῦθος* aber liegt bei Plato vielmehr das Ungesicherte (vgl. Gorg. 523 A), als das Bildliche.

Ist die Ordnung jener drei Dialoge: Phaedrus, Timaeus, Phaedo richtig bestimmt, so lässt sich hiernach auch für den Meno, die Rep. und den Politicus die Zeitfolge erörtern. Dass der Meno vor dem Phaedo geschrieben ist, ist sicher; denn abgesehen von Rückweisungen methodischer Art (wie namentlich in Betreff der *ἀνάμνησις*, Phaedo p. 72 E ff. bezüglich auf Meno p. 81 A ff.) folgt es schon mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem Masse der Gewissheit, welches Plato der Lehre von der Wiedererinnerung und der Unsterblichkeit in beiden Dialogen beilegt, im Verein mit der Art der Beweisführung. Im Meno sagt Sokrates (p. 86 B): *οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου διισχυρισαίμην*, im Phaedo dagegen (p. 92 C. D) heisst es, die Ansicht

von der Seele als Harmonie sei unerwiesen, die Lehre von der Wiedererinnerung dagegen sei auf Grund einer giltigen Voraussetzung erwiesen worden. Ein solcher Uebergang von der zweifelnden Annahme zur vollen Ueberzeugung scheint ein längeres Einleben in den betreffenden Gedankenkreis vorauszusetzen, so dass ein Abstand des Phaedo vom Meno um viele Jahre nicht unwahrscheinlich ist. Was die Rep. betrifft, so unterliegt es keinem begründeten Zweifel, dass sie, der Art der Verknüpfung gemäss, im Ganzen vor dem Tim. geschrieben sei; ob in allen ihren einzelnen Theilen, wird sich schwerlich ausmachen lassen; aus der eschatologischen Partie an ihrem Schlusse ist kein strenger Beweis zu entnehmen, dass das zehnte Buch nach dem Tim. geschrieben sei; übrigens ist die Echtheit dieses Buches wenigstens durch unsere bisherigen Betrachtungen noch nicht in so vollem Masse gesichert, dass sich uns bereits eine auf seine Zeitstelle gerichtete Untersuchung lohnen könnte.

Der Politicus lehrt, gleichwie der Timaeus, die Sterblichkeit der niederen Seelentheile und die Unsterblichkeit des höchsten. Polit. p. 309 C wird unterschieden: *τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος* und *τὸ ζωογενὲς αὐτῶν*. Nach der natürlichsten Deutung wird hier der unsterbliche und göttliche Theil der Seele den niederen, thierischen Elementen entgegengesetzt, und so ist die Stelle auch von Schleiermacher (in seiner Uebersetzung), Zeller (Phil. der Gr. II, 1 A. S. 271, Anm. 1, 2. Aufl. S. 538, Anm. 3), Susemihl (Prodromus S. 85) und Anderen verstanden worden. Hierin liegt unmittelbar die Consequenz, dass der Politicus nach dem Phaedrus verfasst sein muss. Steinhart, der den Phaedrus für später hält, sagt daher (IV, S. 172 in den Anm. zur Einleitung zum Phaedrus) zunächst gegen Susemihl: „die Stelle im Politicus enthält gar nichts von einer Theilung des Seelenwesens, sondern die ganze Seele ist dort der unvergängliche Theil der menschlichen Natur im Gegensatze zu dem thierischen und vergänglichen, also dem Leibe". Aber wir sehen uns vergeblich nach Beweisen für diese Behauptung um. In dem Ausdruck *ζωογενὲς* kann der Beweis nicht liegen, da ja auch das Thier nicht bloss einen Leib hat. Die Möglichkeit zwar ist zunächst vorhanden, jene Worte an sich, abgesehen von ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen, grammatisch so zu deuten, wie Steinhart will, allein die Noth-

wendigkeit, sie so zu verstehen, und die Unrichtigkeit der von Steinhart bestrittenen Deutung ist nicht erwiesen. Vergleichen wir Müller's Uebersetzung (Bd. III, S. 698), so finden wir dort zwar das Entsprechende: „indem sie zuerst den unvergänglichen Theil derselben, ihre Seele, der Verwandtschaft nach, durch ein göttliches Band in Einklang bringt, nach diesem göttlichen aber auch den thierischen durch menschliche Bande"; aber wir suchen vergeblich nach einer Rechtfertigung dieser Auffassung: es wird von Müller (in Anm. 53) gegen Stallbaum wiederum nur behauptet, das *ἀειγενὲς μέρος*, oder, wie es auch heisst, das *δαιμόνιον γένος*, sei nicht der edlere Theil der Seele, sondern die ganze Seele als der edlere Theil des Menschen. Lassen aber die angeführten Worte an sich beide Deutungen zu, so ist dies im Zusammenhang des Ganzen doch nicht mehr der Fall; dieser lässt auch nicht einmal die Möglichkeit der Müller'schen Uebersetzung bestehen. Das „göttliche" Band nämlich, welches, der Natur dessen, was verbunden werden soll, entsprechend (*κατὰ τὸ ξυγγενές*), den immerdauernden oder dämonischen Theil bindet, ist die wahrhaft richtige Meinung (mit der Bekräftigung durch gute Gründe); das „menschliche" Band, welches das *ζωογενὲς μέρος* bindet, ist nach p. 316 die richtige Mischung der Gemüthsarten bei der Schliessung der Ehen: *μηδέποτε ἐᾶν ἀφίστασθαι σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἤθη*. Die richtige Meinung gehört dem erkennenden Theile der Seele an (der Seele, die nach dem Timaeus im Haupte wohnt) und bedingt die bürgerliche Tugend. Die Gemeinschaft der Ehe kann als solche zwar bestehen, ohne dass ein gemeinsames Streben nach Erkenntniss und Tugend sattfindet, aber nicht, ohne dass die Gemüthsarten im Zusammenleben sich äussern, die doch der Seele angehören; Plato ist weit davon entfernt, die Ehe als solche für eine bloss somatische Verbindung zu halten. Die richtige Wahl bei der Schliessung der Ehen soll die sanften und kräftigen Temperamente einigen. Hierin liegt also ein „menschliches" Band, welches die niederen Seelentheile bindet, aber freilich dieselben auf die rechte Weise doch nur dann zu binden vermag, wenn es zu jenem göttlichen Bande unterstützend hinzutritt, so dass der muthvolle Sinn, *τὸ θυμοειδές*, durch Unterwerfung unter die Vernunfteinsicht (mindestens unter die richtige Vorstellung) schon zum tapfern geworden ist, und die Rich-

tung auf den Genuss durch die gleiche Unterwerfung in eine sanfte, massvolle und besonnene Gesinnung übergegangen ist. Somit bindet das göttliche Band zunächst den göttlichen Theil der Seele und nur mittelbar auch die übrigen, das menschliche aber unmittelbar die niederen Theile der Seele und keineswegs (wie es in der Consequenz der Müller-Steinhart'schen Deutung liegt) bloss die Leiber. Es ist also ganz unzweifelhaft *τὸ ζωογενές* (p. 309 C) auf die Naturseite des psychischen Lebens mindestens mitzubeziehen, so dass für *τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος* nur der höhere, göttliche Theil der Seele übrig bleibt. Dieser allein wird hier als immerdauernd bezeichnet (mit vorsichtiger Wahl des Ausdruckes, um den Unterschied von der über die Zeit erhabenen Ewigkeit der Ideen festzuhalten). Dann aber folgt eben so unläugbar, dass der Politicus in der Ansicht über die niederen Seelentheile nicht mit dem Phaedrus, sondern mit dem Timaeus übereinstimmt, und dass es aller Wahrscheinlichkeit widerstreitet, ihn als vor dem Phaedrus entstanden zu denken. Fragen wir, ob der Politicus vor oder nach dem Timaeus entstanden sei, so lässt sich dies aus den angegebenen Prämissen nicht ganz mit gleicher Sicherheit entscheiden, wohl aber eine durchaus überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Posteriorität des Polit. gewinnen, sofern wir voraussetzen dürfen, dass Plato in der Wahl des Ausdruckes *τὸ ἀειγενὲς* nach allen Seiten hin (auch in Betreff der Präexistenz) mit strenger Genauigkeit verfahren sei. Dann nämlich entspricht derselbe nicht dem Standpunct des Timaeus; er würde dem des Phaedrus gemäss sein, wenn er auf die ganze Seele bezogen wäre; er kommt am meisten mit dem des Phaedo überein, und da der Uebergang von dem Standpuncte des Tim. zu dem des Phaedo durch die Auffindung des (von Plato selbst für stringent gehaltenen) metaphysischen Argumentes für das beständige Verknüpftsein der Seele mit der Idee des Lebens bedingt ist, welches im Phaedo nach der oben erörterten Andeutung (p. 95 B) ganz in der Weise eines neuentdeckten auftritt, so ergibt sich weiter als wahrscheinlich, dass der Politicus erst auf den Phaedo gefolgt sei. Dies Letztere trifft übrigens genau mit demjenigen zusammen, was wir oben aus der Erörterung der Annahme einer *κίνησις* in den Ideen im Soph., wie auch aus den betreffenden Stellen bei Aristoteles, und aus den

historischen Beziehungen im Theaet. gefolgert haben, so dass die auf sehr verschiedenen Wegen gewonnenen Resultate einander durchaus zur Bestätigung dienen.

Aus der **Ethik** heben wir insbesondere zwei Puncte hervor, nämlich die Unterscheidung des Guten von der Lust, und den Uebergang von der blossen Statuirung des Gegensatzes zwischen der auf dem Wissen beruhenden Tugend und ihrem Mangel zu der relativen Anerkennung einer nichtphilosophischen, bürgerlichen Tugend, die auf einer richtigen Vorstellung und Meinung beruhe, womit die Verschiedenheit des Urtheils über die Rhetorik und über die Sophisten und Staatsmänner, besonders Athens, zusammenhängt. Wir beschränken uns dabei auf die Betrachtung einiger Dialoge, deren Zeitordnung sich uns noch nicht aus anderen Gründen mit genügender Sicherheit ergeben hat.

Der Protagoras lehrt die Einheit der Tugend als der Erkenntniss des Guten und beweist ihre Lehrbarkeit auf Grund der Voraussetzung der Identität des Guten und der Lust; unter den verschiedenen Erscheinungsformen der Tugend wird ausser den vier Cardinaltugenden der Rep. auch die *ὁσιότης* besonders genannt, um freilich zunächst als mit der *δικαιοσύνη*, dann als mit den sämmtlichen Tugenden wesentlich identisch erwiesen zu werden. Den Gegensatz zur Weisheit bildet die *ἀμαθία*, welche (p. 358 C) dem *ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων* gleichgesetzt wird. Hier fehlen, sei es aus didaktischen Gründen, oder, was bei dem Mangel an bestimmten Andeutungen einer abweichenden eigenen Ansicht wahrscheinlicher ist, darum, weil Plato noch nicht zu dieser Unterscheidung gelangt war, die Mittelstufen, die in späteren Dialogen den Gegensatz zwischen dem Höchsten und Niedrigsten vermitteln, und dies stimmt zusammen mit der niedrigeren Fassung der höchsten Stufe selbst, da weder die Idee (trotz der Anklänge p. 332) von der Erscheinung, noch das Gute von dem Angenehmen (trotz des bloss hypothetischen Charakters der Identificirung) sich scharf und bestimmt absondert.

Im Gorgias tritt die Unterscheidung zwischen dem Guten und Angenehmen scharf und entschieden hervor; von der Möglichkeit einer nichtphilosophischen Tugend ist weder ausdrücklich die Rede, noch blickt auch nur eine solche Ansicht durch; das

Urtheil über die praktischen Staatsmänner, besonders über Perikles, ist hart und schroff; das Verhältniss des Sokrates zu den Sophisten, welches im Protag. ein ganz leidliches und mehr ein edler Wettkampf, als ein Conflict der Gesinnung ist, wird hier zu einem principiellen ethischen Widerstreit; Sophisten und praktische Staatsmänner kommen ziemlich auf eine Linie zu stehen.

Im Phaedrus wird (p. 248 ff.) den gesetzmässig herrschenden Königen und darnach auch den Staatsmännern und guten Bürgern eine hohe Stelle, nämlich jenen die nächste, diesen die zweite nach den Philosophen zuerkannt, den Sophisten und Demagogen eine sehr tiefe, die Möglichkeit einer nicht philosophischen und doch schon edlen Liebe anerkannt, denen, welche das Gefilde der Wahrheit nicht erreichen, die Meinung oder Vorstellung zur Speise gegeben (*τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται*, p. 248 B), und das Urtheil über Perikles (270 A) trägt einen ganz anderen, milderen Charakter, als das im Gorgias.

Im Meno wird die der richtigen Vorstellung entsprechende Tugend ausdrücklich von der philosophischen unterschieden, und auf ein solches Staatsideal hingedeutet (p. 100 A), wie es die Rep. aufstellt, wo der wahrhaft Weise zugleich der Staatsmann und Herrscher sei. (An Meno 99 C, D schliesst sich, sei es als ein echter oder als ein unechter Dialog, der Io an.)

Ehe wir aber aus diesen Verhältnissen der genannten Dialoge zu einander die Consequenzen hinsichtlich der Abfassungszeit ziehen, sind Zeller's Bemerkungen (Ph. d. Gr., 2. Aufl., S. 345) zu prüfen, welche auf eine Priorität des Phaedrus vor dem Gorgias zielen. Zeller sagt: „Der Phaedrus zeigt p. 260 C ff. noch eingehend, dass die Rhetorik gar keine Kunst, sondern eine *τριβὴ ἄτεχνος* sei; der Gorg. setzt 463 A ff. eben dieses voraus". Aber die Verwerfung der Rhetorik ist im Gorgias vorwiegend eine ethische, und in dieser Beziehung bleibt sie dort auch nicht ohne Begründung; es wird gezeigt, dass die Redekunst nur eine Fertigkeit im Schmeicheln sei, eine unwürdige Unterwürfigkeit unter die Lust, die doch nicht das Gute sei. Daneben wird (Gorg. p. 465 A) auf dem theoretischen Mangel hingewiesen, dass sie über ihre Objecte nicht begrifflich Rechenschaft zu geben wisse, und hinzugefügt: *ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα· τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον.* Hierin liegt aber keineswegs nothwendig eine Beziehung auf einen

vorangegangenen Dialog, der die Gründe schon angeführt hätte, sondern, wenn überhaupt auf einen anderen Dialog, dann weit eher, in näherem Anschluss an den Wortsinn der Stelle, auf einen nachfolgenden, der dieselben noch anführen solle. Somit lässt sich annehmen, dass die Erörterungen im Phaedrus p. 260 E ff. sich zu denen im Gorgias nicht „als vorbereitende Begründung", sondern als „nachträgliche Ergänzung" (um mit Zeller a. a. O. S. 336 zu reden) verhalten. Ferner sagt Zeller (S. 345): „Der Phaedrus lässt die gewöhnliche Vorstellung, als ob die Aufgabe des Redners nur in der Ueberredung bestände, nicht bloss stehen, sondern er geht bei seiner Beweisführung ausdrücklich von ihr aus, der Gorg. widerlegt sie p. 458 E ff., 504 D ff. ausführlich, um dem Redner die höhere Aufgabe der Besserung und Belehrung seiner Zuhörer zu stellen". Aber diese Bemerkung trifft nicht den Kern der Sache. Der Gorg. verwirft die blosse, d. h. von der Gerechtigkeit absehende Ueberredung, und dieser zollt auch der Phaedrus durchaus keine auch nur relative Anerkennung. Der Gorg. weist ausserdem auf das Bessere hin, nämlich auf die Gerechtigkeit, die ihm mit dem echten Wissen eins ist, und weiter auf das Wissen des Sachverständigen überhaupt. In diesem Sinne setzt er an den angeführten Stellen das *εἰδέναι* und *διδάσκειν* und die *δικαιοσύνη* der Rhetorik entgegen, und nennt auch einmal (504 D) den gerechten Wissenden, sofern er Andere belehrt, den rechten Redner: *ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός*, aber ohne dass irgend diese Kunst der Rede von der Philosophie als eine besondere, ihr untergeordnete sich abzweigte; dazu fehlte die ethische Verwerthung der Unterscheidung des Wissens und der richtigen Vorstellung. Der Phaedrus führt nun zwar diese Unterscheidung bei weitem nicht mit der vollen Schärfe durch, wie wir dies im Theaet. und Polit. finden, wo eben darum auch das Verhältniss der Redekunst zur Philosophie erst zu einer ganz genauen Bestimmung gelangt; aber er erkennt doch schon ausdrücklich die Mittelstufe an, die theoretisch in der *δόξα*, praktisch in der ihr gemässen bürgerlichen Tugend liegt, und so bleibt nach ihm auch Raum für eine Rhetorik, die als solche freilich nur auf das *πείθειν*, nicht auf das *διδάσκειν* geht, aber ohne darum nothwendig unsittlich zu sein, die vielmehr in den Dienst der sittlichen Aufgabe treten kann, und zu der höchsten ihr erreich-

baren Stufe dann gelangt, wenn sie sich auf philosophische Studien basirt und sich von der Philosophie Ziel und Methode vorschreiben lässt. Wir dürfen somit das Verhältniss nicht so auffassen, als sei der Phaedrus noch bei der Volksvorstellung über die Aufgabe der Redekunst stehen geblieben, der Gorg. aber über dieselbe hinausgeschritten; die Abhängigkeit von der Philosophie, welche der Phaedrus fordert, entspricht ja der Volksvorstellung keineswegs; sondern die Sache liegt so, das der Phaedrus die Anerkennung eines obzwar nur relativen Rechtes der volksmässigen Rhetorik wiedergewonnen hat, während der Gorg. noch bei dem blossen Gegensatze zu ihr stehen bleibt. Der Phaedrus nennt den Wissenden nicht mehr den rechten Redner, *ἀγαθὸς καὶ τεχνικὸς ῥήτωρ*, gerade darum, weil er für die Rhetorik als solche, sofern sie in den Dienst der höheren Aufgabe treten will, eine berechtigte Stelle neben und unter der Philosophie gefunden hat, und daher auch für den, der das rein philosophische Verfahren übt, eines andern, neuen Namens bedarf, welcher nach den Voraussetzungen des Gorg. noch fehlen konnte; es ist der im Phaedrus gerade als ein neuer eingeführte Terminus: *ὁ διαλεκτικός*.

Da die relative Anerkennung der Rhetorik im Theaet. (p. 201 A ff.) und im Politicus (p. 304 C) wiederkehrt, also in Dialogen, die (wie auch Zeller, der in anderem Sinne jene Stellen anführt, selbst annimmt) später als der Phaedrus verfasst worden sind, so muss der Gorgias, worin sie fehlt, der früheste von allen diesen Dialogen sein. Ihm ist wiederum der Protag. voranzustellen und mit diesem zugleich sind dies wahrscheinlich auch die kleineren ethischen Dialoge, insbesondere Hipp. min., Lysis, Laches und Charmides, die wohl noch bei Lebzeiten des Sokrates entstanden sind. Der Meno muss mindestens nach dem Gorg. verfasst worden sein.

Wenn uns durch die vorstehenden Untersuchungen auch nur weniges, dieses aber mit Sicherheit, festzustellen, und fälschlich für wahr Gehaltenes zu widerlegen gelungen ist, so finden wir hierin den befriedigendsten Lohn unserer Arbeit, und dürfen die Worte des Platonischen Sokrates im Theaet. (p. 187 C) uns aneignen: *οὐκ ἂν εἴη μεμπτὸς μισθὸς ὁ τοιοῦτος.*

Zusatz

zu Seite 20 und 21.

Veranlasst durch ein Gespräch mit Herrn Professor Brandis, der, obschon an dem Wesentlichen der Schleiermacher'schen Ansicht festhaltend, mir für meine Forschungen ein sehr warmes und dankenswerthes Interesse bewiesen hat, füge ich folgende Bemerkung bei:

Bei der Anwendung der dargelegten Grundsätze ist der Begriff der ὑπόμνησις zumeist auf diejenigen Schriften Plato's zu beziehen, welche die „besten" (Phaedr. p. 278 A) im philosophischen Sinne sind, d. h. auf die am meisten dialektisch gehaltenen, und auch bei diesen mag die „Wiedererinnerung" nach gewissen Seiten hin eine wissenschaftlich erweiternde und vertiefende und künstlerisch verklärende „Verinnerung" gewesen sein. In denjenigen Dialogen aber, bei welchen das künstlerische Element vorwiegt, tritt in eben dem Masse, wie die Dialektik fortlaufenden Darstellungen weicht, auch der Charakter der ὑπόμνησις zurück, und es ist somit auch die Beziehung solcher Dialoge auf die Schule eine losere. Niemals aber kann (bei den nach dem Phaedrus geschriebenen Dialogen) diese Beziehung ganz fehlen, schon darum nicht, weil keine Platonische Schrift ganz ohne das dialektische Element sein kann. Mag man auch Plato's Ausspruch, dass die Aufgabe der „besten" Schriften in der ὑπόμνησις der Wissenden liege, in einem möglichst wenig strengen Sinne zu verstehen geneigt sein, so muss doch mindestens, falls nicht die Worte nichtssagend werden sollen, die Bestimmung der Schriften für die Schule als die hauptsächlichste anerkannt werden, und auch hiernach bleibt noch die Folgerung in Kraft, dass die Erklärung im Phaedrus das Bestehen (mindestens die sofortige Gründung) der Lehranstalt voraussetze.

Berichtigungen.

S. 11, Z. 5 v. u. l. identificirt st. identifirt.
S. 33, Z. 3 v. o. l. Phileb., st. Philebe.
S. 42, Z. 1 v. u. l. einer st. ein der.
S. 56, Z. 12 v. o. l. seiner st. einer.
S. 77, Z. 15 v. u. soll das Attribut didaktischen vor Anlass stehen.
S. 91, Z. 13 v. o. l. B, 9 st. b, 7. Z. 22 v. o. l. 29 st. 27 und 12 st. 10.
S. 107, Z. 15 u. 16 v. o. sind die Worte: im Ganzen und Grossen vor die Worte: von mehr elem. Dial. zu stellen.
S. 110, Z. 13 v. o. l. 2 Bände st. 2. Band.
S. 116, Z. 18 v. o. l. 54 B st. 546; 56 B st. 566.
S. 117, Z. 15 v. o. l. der st. des. (Genauer: je nachdem *entweder* das dritte, sechste und achte *oder* das dritte, fünfte und achte Jahr des Panathenaischen Cyclus Schaltjahre waren).
S. 131, Z. 17 v. u. l. 180 st. 108.
S. 136, Z. 3 v. u. l. mythisch st. mythsich.
S. 144, Z. 13 v. u. l. Artemisia st. Antemisia.
S. 146, Z. 13 v. u. l. und zwar bei dem Erhaltensein einer solchen Schrift mit Aeusserungen st. und zwar mit Aeusserungen.
S. 156, Z. 23 v. o. l. *γὰρ* st. *γάρ*. Z. 26 v. o. l. *ἐόντα* st. *ἔοντα*.
S. 172. Z. 16 v. o. ist hinzuzufügen: (Doch vgl. Protag. p. 358 D, E.)
S. 177, Z. 19 v. o. l. n. st. r.
S. 178, Z. 18 und 19 v. o. l. sich concret dar st. sich dar.
S. 184, Z. 3 v. o. l. Antisthenes st. Antistenes.
S. 204, Z. 11 v. o. f. h.: (Die Bezeichnung derselben als *στοιχεῖα* ist Platonisch; der Ausdruck *ἀρχαὶ* wird daneben mitunter von Aristoteles gebraucht, ist aber ungenau, vgl. H e r m o d o r u s bei Simplicius zur Phys. fol. 54 B und 56 B.)
S. 222, Z. 20 v. u. soll das Wort nämlich am Ende der Zeile stehen. Z. 12 v. u. l. 446—445 st. 446.









